AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

VOL. 8
1948



SWETS & ZEITLINGER N.V.
AMSTERDAM - 1966

INDICE

EDITORIALES:

ARTICULOS:

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:



AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Jefe de Redacción: JUAN COMAS

VOL. VIII | MEXICO D. F., ENERO, 1948 | NUM. 1

SUMARIO

MADERAS DE ALBERTO BELTRAN

COLABORADORES

ALFRED MÉTRAUX, norteamericano. Doctor en Ciencias antropológicas. Fundador y Director del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán. Jefe de la Misión Franco-Belga a la isla de Pascua. Investigador de la Smithsonian Institution. Profundo conocedor de la Etnología sudamericana. Adscrito actualmente a las Naciones Unidas. Autor de numerosos y valiosos trabajos etnográficos.

JOHN GILLIN, norteamericano. Ph. D. por la Universidad de Harvard. Profesor de Antropología en distintas Universidades de Estados Unidos y actualmente en el Institute for Research in Social Science, de la Universidad de North Carolina. Ha realizado investigaciones de campo en Perú, Ecuador, entre los Apache Mescalero, en Argel, Guayana inglesa, etc. Autor de muy importantes publicaciones en relación con su actividad científica.

C. GUITERAS HOLMES. Doctora en Filosofía por la Universidad de La Habana. Profesora de Etnografía en la Escuela Nacional de Antropología de México. Ha realizado investigaciones etnográficas, especialmente entre grupos indígenas del Estado de Chiapas, Méx. Ha publicado últimamente "Clanes y Sistema de Parentesco en Cancuc, Chiapas".

JOSÉ ATTOLINI, mexicano. Maestro en Letras. Licenciado en Economía. Director del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional. Autor de "Fundamentos para una nueva interpretación de la historia del arte y de la literatura", "Problemas económico-sociales de Veracruz", etc.

EDITORIAL

S. O. S. DE LA POBLACION INDIGENA CONTINENTAL

Hace cerca de seis años que esperamos ver plasmada de manera efectiva la redención de los aborígenes de las Américas, pero hoy, tan ansiada meta se aleja de nuevo, como ha sucedido en tantas ocasiones pretéritas. Durante y después de la pasada guerra, cuando el *Instituto Indigenista Interamericano* comenzaba a desarrollar sus actividades, fructificaron aquí y allá humanitarias recomendaciones que en favor del Indio se formularon durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, México; pero bien pronto, indianófobos a outrance a quienes repugnaban tan nobilísimos propósitos por convenirles continuar la explotación y la servidumbre de los grupos nativos, intrigaron subterránea y hábilmente; crearon obstáculos de índole económica a las instituciones indigenistas oficiales y particulares; influyeron para que no todos los países del Continente colaboraran en el redentor movimiento indigenista interamericano; entorpecieron la celebración de reuniones y asambleas destinadas a considerar los problemas del Indio y pretendieron revestir de carácter político, las actividades encaminadas a resolverlos. Procedieron con cautela porque temían desenmascararse, revelándose francamente enemigos de una causa defensora de los más elementales derechos humanos de treinta millones de criaturas, que, desde hace siglos, no viven, sino sólo vegetan, en la más miserable situación, causa con la cual comulgan todos los pueblos, todos los gobiernos verdaderamente demócratas y todas las religiones del mundo.

En estos últimos tiempos esos mercaderes del dolor humano, cuya existencia es tan repulsiva para las democracias americanas, ya desgarraron el antifaz, ya no actúan bajo cubierta, sino a la luz del sol, porque cuentan con el pretexto que les brinda la pugna actual entre las ideologías de oriente y occidente. Se llaman amigos de la democracia y proclaman ruidosamente su odio al comunismo. Tal actitud, que es del más típico mimetismo, les permite combatir con mayor éxito al redentor movimiento indigenista: Si se trata de trabajadores indios que piden algunos centavos más para acrecentar algo el bajísimo salario que casi ya no les permite subsistir, deben acallarse sus peticiones por los medios más enérgicos, pues son peligrosos comunistas; si protestan por los abusos y las injustas gabelas que les imponen autoridades de tipo colonial o por las agotadoras jornadas de trabajo que sus desnutridos organismos ya no pueden soportar, se trata de brotes comunistas que hay que apagar a sangre y fuego; si

EDITORIAL

S. O. S. FROM THE INDIANS OF THE CONTINENT

For almost six years we have been waiting to see the redemption of the American Indian made a reality, but today, this long cherished goal again becomes a fugitive hope, as has happened on so many past occasions. During and after the last war, when the *Inter-American Indian Institute* began to develop its activities, some humanitarian recommendations made in favor of the Indians during the First Inter-American Conference on Indian Life at Patzcuaro, Mexico, were carried out here and there; but very soon the enemies of the Indians, who disliked such noble ideas because it was to their advantage to continue the exploitation and servitude of the native groups, plotted secretly and skilfully, creating obstacles of an economic nature for private and official institutions. Using their influence in order to hinder the collaboration of many countries of the continent in favor of the interamerican Indian cause, they delayed the celebration of meetings destined to consider Indian problems, and tried to give a political cast to the activities planned to solve those problems. They proceeded cautiously because they were afraid they might betray themselves, but frankly revealed themselves as enemies of a cause defending the elementary human rights of thirty million beings, who for centuries have not lived, but have only vegetated under the most miserable conditions —a cause in which all peoples, all truly democratic governments and all the religions of the world participate.

In our times, these traders in human misery, whose existence is so repugnant to American democracies, have torn away their masks; they no longer work under cover, but in the light of day, because they now have the pretext furnished to them by contemporary differences between east and west. They call themselves friends of democracy and noisily proclaim their hatred of communism. Such an attitude —a typical case of mimicry— allows them to combat more successfully the redemptive indigenist movement. If it is a case of Indian laborers who ask for a raise of a few cents to increase the extremely low salary which is no longer sufficient even for a bare existence, that petition should be silenced by the most energetic methods, since they are dangerous communists; if they protest against the abuses and unjust taxes imposed by authorities constructed on the colonial model, or if they cry out against the exhaustively long hours of labor which their undernourished bodies can no longer stand, it is a case of communist

las estadísticas de mortalidad y enfermedades señalan muy altas cifras entre los Indios, debe hacerse algo para disminuirlas pues al fin y al cabo si mueren éstos ya no se puede explotarlos, pero tampoco hay que alarmarse sobremanera porque sea diezmado ese semillero de agitadores potenciales...

A los que sin ninguna mira política, sino sincera, humana, desinteresadamente, pugnan en la tribuna, el libro o la prensa, por el bienestar del Indio, cosa que éste rara vez puede hacer por sí mismo, se les conceptúa como instigadores de ésta o aquella política subversiva o cuando menos como alucinados y perjudiciales quijotes que no ven claro que arrancar a los aborígenes del hambre, de la miseria económica y de la incultura que los están aniquilando, es hacer labor disolvente, habiendo por lo tanto quienes creen y proclaman que se forja la patria y se edifica la democracia, explotando las tierras, las minas, los negocios todos de los arriba citados mercaderes a base de la sangre, el sudor y las lágrimas de los habitantes autóctonos del Continente.

Tal parece que en América va a imperar otra vez el régimen colonial del siglo XVI, cuando los aborígenes sangraban y morían o se amoldaban a la vida de amarga e incondicional esclavitud que les impusieron los antecesores directos de los mercaderes actuales; entonces también existían cristianísimos y generosos quijotes que, como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Pedro de Gante, fueron escarnecidos y tachados de trastornadores del orden público o comunistas de la época, porque aliviaban la miserable situación del Indio y lo defendían de las sangrientas garras de sus sojuzgadores.

Todo esto explica la desorientación de quienes nunca han sido ni son comunistas, pero al ver que a uno de los más democráticos y nobles apostolados contemporáneos, como lo es el indigenista, se le aplica la etiqueta del comunismo, concluyen en buena lógica que éste abriga altas miras y humanitarios propósitos, respecto a la sufriente población autóctona, en tanto que los aludidos mercaderes de tortuosa política pseudo-democrática sólo anhelan explotarla de la más indigna manera.

¿Qué opinan de esta difícil situación los sectores verdaderamente democráticos del Continente, en particular los de los países indo-ibéricos, cuyos pueblos no podrán constituir nacionalidades coherentes y definidas hasta que el Indio ascienda del ínfimo y en ciertas regiones casi zoológico nivel en que se empeñan en conservarlo gentes de persistente criterio medioeval?

Confiadamente esperamos que durante el Segundo Congreso Indigenista Interamericano, cuya definitiva inauguración será en la Ciu-

uprisings which must be put down with arms and bloodshed; if statistics of death and disease are very high among the Indians, something should be done to decrease these, since after all if they die they can no longer be exploited, but one must not become unduly alarmed if this hotbed of potential agitators is decreased...

Those who with no political interest, but sincerely, humanely, disinterestedly fight through speech, book or newsprint for the Indian's wellbeing —something he can rarely do for himself— are looked upon as instigators of this or that subversive political movement or at least as deceitful and harmful quixotic persons who cannot clearly see that on rescuing the Indian from the hunger, economic misery and ignorance that are killing him, they are performing a disruptive labor, there being those, therefore, who believe and proclaim that a country and democracy are built on the exploitation of the land, the mines, and all those undertakings made successful by the blood, sweat and tears of the indigenous inhabitants of the continent.

It would seem that the colonial regime of the XVIth century, when the Indians bled and died or adapted themselves to a life of bitter and unconditional slavery which the direct ancestors of our contemporary exploiters imposed, will come to life again; at that time also there existed Christian and generous quixotic persons, such as Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga and Pedro de Gante, who were derided and charged with causing public disturbances or of being the Communists of the period, because they lightened the miserable conditions of the Indian and defended him from the bloody clutches of his conquerors.

All this explains the confused bearings of those who have never been nor are communists, but who on seeing one of the most democratic and noble contemporary missions, such as Indigenism, being dubbed communism, they logically conclude that the latter must stand for high ideals and humane motives in respect to the indigenous population, while the above mentioned exploiters of tortuous pseudo-democratic politics wish only to abuse this group in the most infamous fashion.

Of this difficult situation, what do the truly democratic sectors of the continent believe, in particular those of the Indo-Iberian countries, whose peoples cannot become coherent and defined nationalities until the Indian rises from the low and in certain regions almost animal level in which persons of persistent medieval judgment are interested in maintaining him?

We are hopeful that during the Second Inter-American Indian Conference which will definitely be inaugurated June 24, 1948, in Cuzco,

dad de Cuzco, Perú, el día 24 de junio de 1948, quede dilucidado, de una vez por todas, que el Movimiento Indigenista Continental, hace cuatro siglos iniciado por los insignes benefactores ya aludidos y continuado hasta la fecha, siempre ha estado y está exento de todo partidarismo político y que quienes proclaman lo contrario son los inhumanos y egoístas explotadores del Indio.



Peru, it will be clearly understood once and for all that the continental Indian movement, whose foundations, no matter how slight, were laid four centuries ago by the well-known benefactors of the Indians who have been mentioned above, has always been independent of political parties and, furthermore, that those who insist on the contrary are the inhuman and egotistical exploiters of the Indian.



Ensayos de Mitología Comparada Sudamericana

por Alfred Métraux
(Estados Unidos)

English Summary

The first systematic attempt to compare South American mythological and folklore motifs was made by Paul Ehrenreich in 1905. Since that time, much material has been collected and it has become imperative to undertake new comparative studies. This article deals with certain myths of origin whichplay such an important part in South American lore.

The origin of mankind is explained in two different ways: the first men were created by a God or a Culture Hero, or they came from some subterranean region or from the sky.

The creation myths tell how the God or the Hero made the first man out of clay, bullrushes, wood or stone, often after several failures. The theme of the several imperfect mankinds which preceeded our own race offers in South America startling parallels with the Centro-American successive ages anterior to our time.

The first men are often described as the inhabitants of a nether world or of caves who emerged on the surface looking for game or fruits. Both the creation and the emergence motifs existed in Peru and were combined by the priests into a single myth (Viracoche makes men and sends them to their respective countries by underground ways so that they might emerge to the surface from caves or lakes).

In some mythologies, women are said to have been created separately from men (Chaco tribes, Wapishiana, etc.).

The story of the mythical eggs from which the first men were hatched occurs only on the coast of Peru and among the Mbaya Indians.

Origin of agriculture: The first plants were given to mankind by the Culture Hero or some helpful animal. They were also stolen from a stingy owner. A most interesting motif is the one which associates the food plants with the body of some Culture Hero or of some mysterious being. The Hero may shed plants whenever he is beaten or the plants grow from organs of his body after he or she has been killed and buried.

The concept of natural death seems to have been foreign to most South American tribes, witchcraft being held responsible for it as well as for all the evils which beset mankind. The Shipaya Indians say that the length of a man's life is proportionate to his magical knowledge which permits him to frustrate the plots of the visible and invisible enemies. Demons and spirits are inmortal because of their superior mastery of magical arts.

The mythology attributes the introduction of death to the Culture Hero (The mythical brothers of Ona and Yaghan traditions) or to a mistake made by the first men (Shipaya).

The motif of the message of immortality which was misunderstood by men, but not by various animals (serpents,

insects) that hereafter changed skins and did not die, seems to be of African origin. It is found mainly among Amazonian tribes who have probably been influenced by Negroes (Cashinaw, Tamanaka, Mestizoes of the Silmoes, etc.).

LOS MITOS DE ORIGEN

Con posterioridad a la aparición en 1905 de la erudita monografía de Paul Ehrenreich[1] acerca de los grandes temas míticos de América del Sur, nuestro conocimiento de las tradiciones religiosas y folklóricas de los pueblos primitivos de dicho continente se han enriquecido de manera considerable. La obra de este gran pionero de la etnografía sudamericana exigiría, en la actualidad, ser revisada totalmente a la luz de los nuevos hechos. Koch-Grünberg, Lehmann Nitsche, Gusinde, Baldus, Wassen y el autor de estas líneas han sido casi los únicos que han sometido a un serio estudio comparativo los temas de la literatura oral de los Indios sudamericanos. Sin embargo, el número de motivos cuya distribución no ha sido aún establecida es muy numeroso. Falta por realizar todavía el trabajo de análisis y de pacientes comparaciones antes de que se puedan definir los caracteres generales de la mitología y del folklore sudamericanos. Solamente cuando dicha tarea preliminar esté realizada será posible circunscribir el tipo de mitos peculiares de las diferentes áreas culturales y determinar, a la vez, las influencias recíprocas que han ejercido unas sobre otras. Unicamente a este precio podrá pasarse a la segunda fase del trabajo: elaborar la lista de temas comunes a las civilizaciones indígenas de ambas Américas.

Nos proponemos publicar una serie de estudios acerca de algunos de los motivos que aparecen más frecuentemente en la mitología sudamericana. Y comenzamos con los mitos de origen.

Origen de la humanidad.—La aparición del primer hombre sobre la tierra ha sido objeto de mitos cuyo motivo central se inspira en dos concepciones radicalmente distintas. Para un gran número de tribus los ancestros deben su existencia a un acto de creación: han sido formados por un dios o un Héroe civilizador quien los modeló gracias a una substancia plástica (arcilla, cera, saliva, caña, etc.), o los talló en madera o piedra. Otros grupos, por el contrario hacen venir los primeros hombres de una lejana región, generalmente de un mundo subterráneo, en donde su presencia original no se explica. El relato de las circunstancias en las cuales se hizo su emigración se considera suficiente para explicar el origen de la humanidad.

Esta clasificación de los mitos de creación tiene apenas excepcio-

[1] "Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt".—Berlin, 1905.

nes: existen en efecto dos mitos, recogidos uno en la costa del Perú y el otro en el Gran Chaco, que hacen surgir la humanidad primitiva, a semejanza de las aves, de huevos gigantescos. Finalmente entre las explicaciones que los Indios Cashinaua del río Jurua (Brasil) nos dan sobre los orígenes del hombre, una de ellas hace intervenir una especie de generación expontánea.

1) *Creación de los primeros hombres por un dios o un héroe civilizador.*—La manera como Kenos, el Gran Ancestro de los Indios Ona de la Tierra del Fuego, procedió para crear los primeros hombres no tiene semejanza en la mitología sudamericana. He aquí como actuó:

> "Kenos fué a un lugar húmedo en donde cogió un poco de tierra musgosa con la cual, después de haber exprimido el agua, modeló un sexo masculino. Lo puso en el suelo y tomó otro poco de tierra, de la cual extrajo igualmente el agua; pero esta vez modeló un sexo femenino que colocó junto al anterior antes de irse. Durante la noche los dos sexos se unieron y nació un ser semejante a un hombre. Este fué el primer ancestro. Luego los terrones se separaron y quedaron en el suelo uno junto a otro. El ser creado de esta manera se convirtió inmediatamente en un hombre adulto. A la noche siguiente los dos sexos se unieron nuevamente y de ahí resultó el nacimiento de otro ser humano. Fué un segundo ancestro que creció inmediatamente... La unión se repitió durante varias noches y cada vez surgía un nuevo ancestro... Nuestro país se pobló rápidamente. Más tarde, cuando las mujeres fueron bastante numerosas se unieron a los hombres y la población aumentó con prontitud. Los terrones de que Kenos se sirvió eran de color obscuro; y por ello los Ona son morenos. Cuando Kenos partió hacia los países del norte, modeló sexos con terrones blancos que encontró en las orillas del río... Las nuevas criaturas fueron los ancestros de los Blancos".

Los Indios Lengua del Gran Chaco atribuyen la creación de los primeros hombres a un escarabajo gigantesco. Este los modeló en arcilla, pero como no estaban totalmente secos cuando les dió vida, quedaron unidos por la cintura como si fueran hermanos siameses. El escarabajo tuvo que separarlos para que pudiesen enfrentarse con los espíritus que los asaltaban por todas partes.

Los textos Cashinaua recogidos por Capistrano de Abreu y el R. F. Tastevin contienen tres relatos diferentes acerca de la creación de los primeros hombres: *1*) el héroe civilizador, Ichan, después de haberse masturbado en una calabaza creó una joven con la cual se casó, y de esta unión proceden todos los Cashinaua. Más tarde el propio Ichan se transformó en pez convirtiéndose en el Padre de los peces. *2*) Kana, el demonio del trueno, formó los primeros hombres con gusanos y sangre de animales que cazaba. En cuanto a la tercera versión, trataremos de ella más adelante (p. 19).

Según los Indios Mosetene, de Bolivia oriental, Dohitt, el héroe cultural, modeló los primeros hombres con arcilla. La historia de la creación tal como es contada por los Machiguenga adquiere la forma de una rivalidad entre dos divinidades, sin duda los Gemelos divinos: Tasorinchi escupió en su mano y lanzando la saliva al aire dijo: "Que los hombres sean creados!", y así apareció la primera pareja humana... Kamagarin trató de imitarle; se arrancó el dedo meñique y lo arrojó al suelo donde se convirtió en serpiente. Este acto desagradó a Tasorinchi quien lo reprendió duramente. Tasorinchi volvió a escupir y creó una nueva pareja. Kamagarin a su vez creó otras serpientes...

En otra versión del mito de la Creación entre los Machiguenga, Tasorinchi formó los primeros hombres soplando sobre un bastón de palo balsa. Su contradictor —el diablo de los misioneros —transformó hormigas en hombres.

Son igualmente los Gemelos divinos quienes, en la mitología de los Bakaïri, poblaron esta tierra con las razas de hombres que existen todavía hoy. Los crearon con cañas, pero Kame, el Sol, modeló los hombres del Este, y Keri, la Luna, los del Oeste.

La dualidad de creadores se encuentra también en los antiguos Chibcha. El Sol y la Luna, que anteriormente eran los jefes de Ramiriqui y de Sogamoso, crearon los primeros seres humanos: los hombres con arcilla y las mujeres con cañas.

2) *Las creaciones repetidas.*—Si pasamos revista a las creaciones realizadas por un dios o un héroe civilizador, se comprueba que la mayoría se producen en varios tiempos, después de uno o varios fracasos. El Creador, descontento de su obra, la recomienza utilizando una substancia de la cual espera mejores resultados.

Los Choco de Colombia ofrecen a este respecto dos versiones particularmente típicas de ensayos infructuosos y del éxito final en el acto de la creación. Los primeros hombres fueron esculpidos en madera por el Héroe cultural. A medida que salían de sus manos marchaban al otro mundo para vivir en él eternamente. Pero el Creador, habiéndose cortado con el cuchillo, decidió renunciar a la madera y modelar los hombres con arcilla. La tarea fué más fácil, pero los hombres quedaron sujetos a la destrucción.

Según otra versión, quizá más completa, Caragabi talló los primeros hombres en bloques de piedra, pero sus criaturas eran incapaces de abrir los ojos o de sonreir y, con mayor razón, de moverse. Durante este tiempo su inseparable compañero y rival, Truitruica, modelaba los hombres con arcilla. Caragabi le pidió que le diera un poco de esa tierra para que pudiera también ensayar; y en esta forma modeló la primera pareja.

El dios creador de los Indios Cashibo (del Ucayali) es Nokueya.

el Sol. Ha hecho todas las cosas que contemplamos; pero en su origen éstas no eran tal como las vemos hoy. La tierra era más rocosa, los árboles del bosque estaban más espaciados. Luego Nokueya creó los animales. Cuando pensó hacer los hombres, no supo como comenzar. Su mujer quiso ayudarle; modeló en arcilla una bonita figura con brazos y piernas, pero esta estatua se mantenía rígida con los brazos levantados. No sabiendo como continuar la mujer del Sol llamó a su marido; y éste dió articulaciones a las figuras, comenzando por los dedos, luego las muñecas, los codos, los hombros y terminando con las piernas. De este modo los hombres pudieron moverse y sentarse. A continuación la mujer de Nokueya hizo una mujer y todo ocurrió como en el caso anterior. El hombre que acababa de ser creado dijo: "Quiero comer"; Nokueya le mostró entonces la manera de sembrar maíz, bananas y otras plantas. Entonces el hombre preguntó a su pene: "¿Qué quieres tú comer?", y éste contestó: "los órganos genitales de la mujer".

El Héroe cultural y "Burlador" de los Indios Taulipang de la Guayana hizo sus primeros hombres con cera, pero sufrió una decepción al verlos fundirse al calor del sol. Entonces se puso a trabajar utilizando arcilla, la cual con el calor se endurecía.

Las creaciones sucesivas no son siempre causadas por la mala calidad de la materia escogida por el Héroe civilizador. A veces éste se ve obligado a destruír los seres que ha creado, o a metamorfosearlos, a fin de poner fin a sus crímenes o locuras.

Los mitos americanos que se refieren a este punto están claramente emparentados con las tradiciones de las épocas de la humanidad de las que el Popol-Vuh nos traza un cuadro dramático.

La mitología de los Indios Choco conserva el recuerdo de hombres distintos a los de hoy y que los precedieron en el mundo. Los primeros seres humanos fueron los Burumia que casaron con mujeres-espíritus. Eran arborícolas, iban desnudos y carecían de instrumentos. Los espíritus les enseñaron a servirse de sus manos a modo de aspas de molino para extraer el oro de la tierra, derribar los árboles y cortar todo lo que deseaban. Cazaban las aves con extrañas cerbatanas. Dios, avergonzado de su canibalismo, los exterminó por el fuego.

Los Burumia fueron reemplazados por los Carautas que eran hábiles orfebres. No eran caníbales como sus predecesores, pero mantenían relaciones incestuosas con sus hijas y hermanas. Por tal pecado fueron metamorfoseados en animales. Los que se resistieron a tal transformación fueron convertidos en bestias feroces, y los que se sometieron sin protestar quedaron convertidos en animales pacíficos.

Entonces Dios formó los hombres de la actualidad con arcilla, y los animó con su soplo.

El mito de la creación entre los Inca, en la versión trasmitida por los cronistas españoles, es de un tipo análogo al precedente. El Dios Supremo y Héroe civilizador Viracocha creó primeramente un Universo sin sol, luna ni estrellas. Modeló a continuación una raza de gigantes, de talla informe, que pintó y esculpió a fin de darse cuenta de si debía hacer los hombres iguales a tal modelo. Viendo que estas criaturas eran más altas que él, se dijo: "No conviene que estas gentes sean tan grandes, vale más que sean de mi estatura". Hizo entonces a los hombres semejantes a los de la actualidad, pero que vivían en la obscuridad.

Viracocha les recomendó no pelear entre sí, que le reconocieran por Dios y le sirvieran; les impuso reglas de conducta cuya violación sería castigada con su desaparición. Por orgullo y avaricia estos primeros hombres transgredieron las órdenes de Viracocha, atrayéndose su cólera; entonces éste les maldijo y los transformó en piedras y otros objetos; la tierra y el mar se tragaron a muchos de ellos; y además envió un diluvio general que terminó de trastornar la tierra. No guardó con él más que tres hombres que le ayudaron a crear la tercera humanidad que pobló la tierra después del diluvio.

3) *El origen de la humanidad explicado como una migración desde otro mundo.*—Los mitos de este tipo pueden agruparse según el lugar de origen de los primeros hombres:

a) *Origen subterráneo.*—Los ancestros de los Indios Carajá vivían bajo tierra y gozaban de la luz del sol cuando aquí era de noche. Un día un jefe llamado Kaboi habiendo oído el grito de un sariema (pájaro), siguió dicho sonido hasta llegar a un agujero que le condujo a la superficie de nuestro mundo; trató de pasar a través del mismo, pero se lo impidió su corpulencia. Sus gentes, más delgadas, lograron deslizarse y alcanzar así la superficie de la tierra. Recorrieron este nuevo país y descubrieron en él frutos de gusto exquisito y la miel; encontraron también ramas secas. Llevaron muestras de sus hallazgos a Kaboi, el cual mientras tanto había logrado también sacar la cabeza por el agujero. Y les dijo: "En efecto la tierra es bella y fértil, pero esta leña podrida es señal de que todo lo que se encuentra en ella está sujeto a la muerte. Vale más seguir viviendo aquí abajo; quedemos donde estamos". En el país de Kaboi los hombres viven largo tiempo y no mueren más que cuando la edad les impide moverse. Las gentes de Kaboi, habiendo visto los productos de esta tierra, quisieron todos establecerse en ella; fué en vano que su jefe les dijera: "Encontraréis allí todo lo que podéis desear, pero moriréis pronto". Una parte de los súbditos de Kaboi fueron a establecerse en el mundo superior; los otros quedaron con su jefe en las regiones subterráneas donde vivieron

llenos de vigor, en tanto que los de aquí están predestinados a l muerte.

He aquí como los primeros Mundurucú llegaron a la superficie de la tierra. Fueron descubiertos en el piso inferior del Universo por Rairu (o Daiiru) que se nos presenta tan pronto como el hijo, tan pronto como el compañero del Creador, Karusakaibu. Los detalles de su aventura se cuentan de dos maneras distintas. Según una versión fué arrastrado bajo tierra por un armadillo al que había tomado de la cola; según la otra había huído a las profundidades del suelo para escapar al castigo que el Creador trataba de inflingirle. Karusakaibu terminó por encontrar el agujero donde se había metido; golpeó la tierra con el pie y sopló en el orificio. La fuerza de la corriente de aire hizo salir a Daiiru quien le dijo que había visto hombres bajo tierra. El Creador hizo surgir un algodonero el cual le proporcionó la fibra para fabricar una larga cuerda; introdujo ésta en el agujero, permitiendo así a los hombres de abajo subir hasta él. Los primeros en aparecer eran muy feos, pero los siguientes iban cada vez siendo más hermosos. Desgraciadamente la cuerda se rompió y los seres que quedaron en lo hondo del agujero continúan viviendo en un mundo inferior donde el sol va a visitarles cada noche y donde la luna brilla cuando desaparece de nuestro mundo.

El Creador se puso a pintar los hombres que le rodeaban; los que se durmieron quedaron convertidos en animales, pero los que se mantuvieron despiertos fueron los ancestros de las numerosas tribus que existen en la actualidad.

Según los Yaruro, de los Llanos venezolanos, los primeros hombres que vivían bajo esta tierra fueron descubiertos por Hatchawa, hijo de la diosa Kuma, quien los había visto en lo hondo de un agujero. Pauna, la Serpiente divina, le ayudó a pescarlos, por medio de una cuerda. El dios logró traer algunos a la superficie de la tierra hasta el instante en que el peso de una mujer embarazada rompió la cuerda.

Igualmente los Witoto dicen que sus ancestros provienen de un universo subterráneo, el mismo lugar de donde sale el sol en las mañanas.

Los Chamacoco y los Kaskiha del Gran Chaco coinciden en atribuir un origen subterráneo a sus ancestros. Algunos lograron salir de allí por medio de una cuerda que, según los primeros fué rota por un perro, y según los segundos por un loro. A consecuencia de este accidente los hombres no pudieron ya volver jamás a su lugar de origen.

El texto acerca del origen de los Tereno de Mato Grosso, siendo poco conocido, merece ser reproducido aquí:

"Había dos espíritus, dos Hermanos (sin duda los Gemelos divinos), que vivían de la caza en una gran selva. Cada noche ponían sus trampas en ciertos árboles y al día siguiente encontraban suficiente número de aves para satisfacer su apetito durante el día. Una mañana tuvieron la sorpresa de encontrar sus trampas vacías, y dedujeron que las aves se habían marchado a otro lugar, pero en los días siguientes ocurrió lo mismo; entonces los hermanos se convencieron de que alguien robaba sus trampas, y examinaron las huellas dejadas en el suelo. De este modo, y siguiendo unas gotas de sangre, llegaron a un matorral; lo arrancaron descubriendo un gran agujero que descendía profundamente en la tierra. Los Tereno salieron de dicho agujero cegados por el sol, y temblando de frío".

Se pueden considerar como variantes de este tema mítico los relatos que hacen proceder los primeros hombres de una caverna o un lago.

Como se sabe tal creencia era extremadamente popular en el antiguo Perú. Casi todos los Ayllus del imperio incaico se decían procedentes de una gruta, una montaña o un lago situados en su proximidad. La fuerza de esta tradición era tal que puede considerarse el gran mito de la creación por Viracocha, citado anteriormente, como una tentativa poco acertada de conciliación entre el motivo de la creación por un dios y el de la estancia subterránea. Se nos dice que después de haber creado los hombres, Viracocha los hizo pasar bajo tierra para enviarlos a poblar el mundo; las parejas modeladas por él salieron de las cavernas, de los lagos o de las montañas como les había sido ordenado.

No olvidemos que en los fragmentos de la mitología peruana de la región de Huamachuco, los Gemelos divinos desenterraron los primeros hombres cavando en la ladera de una colina con una pala de oro y plata.

Los antiguos Taíno de Haití se consideran igualmente descendientes de hombres procedentes de dos cavernas cuya entrada estaba guardada por un cierto Marocael quien, un día, se olvidó de cerrar la puerta. El sol se escapó también de la caverna junto con los primeros hombres.

He aquí en qué circunstancias los primeros Caduveo (sub-tribu de los Mbayá del Gran Chaco) fueron sacados de la caverna en que habitaban originalmente. No salían más que por la noche para robar los pescados que el Héroe cultural Onoenrodite cogía para alimentarse. Los animales que el dios colocaba como vigilantes se dormían, y no pudo por tanto identificar en un principio a los ladrones. Finalmente el Ibis, más vigilante, sorprendió a los Caduveo y los persiguió hasta las cercanías de la gruta. Onoenrodite sacó de ella a un hombre por los cabellos, y le dijo: "Habéis robado mi pescado; de ahora en ade-

lante viviréis de la guerra y del robo". Por eso los Caduveo son saqueadores y ladrones.

El cielo como lugar de origen de la Humanidad.— Para muchas tribus la bóveda celeste es una tierra que se superpone a la nuestra, del mismo modo que ésta reposa sobre un mundo inferior. Es de este Universo superior de donde los Indios Warrau (Guarauno), de la desembocadura del Orinoco, hacen venir sus ancestros.

Estos vivían en una pradera llena de pájaros hasta el día en que un cazador, buscando una flecha extraviada, vió por un agujero rebaños de ciervos y otra caza que erraba por la superficie de nuestra tierra. Advirtió a sus compañeros, los cuales ensancharon el orificio y buscaron una cuerda para descender aquí abajo y cazar los animales que se ofrecían a su vista.

> "Ataron la cuerda sólidamente y el valiente Okonorote se dejó deslizar hasta abajo. La empresa no dejaba de tener sus peligros, porque los vientos hacían oscilar la cuerda. Una vez descendido descubrió con asombro grandes animales (ciervos) que lo rodeaban. Todo le maravillaba. Vió como los animales de presa se lanzaban sobre su víctima y entonces tuvo la idea de matar uno de estos animales. Derribó luego con una flecha a un joven ciervo, asó la carne y le gustó comerla. Subió por la cuerda llevando consigo un poco del manjar. Sus descripciones y el sabor de dicha carne provocaron gran entusiasmo; los hombres del cielo decían: "No queremos quedarnos aquí. Los pájaros que tenemos alrededor no nos son de utilidad. Allá abajo, en la tierra de Okonorote, tendremos carne en abundancia. Vamos allá." Descendieron deslizándose por la cuerda, porque todos eran jóvenes y no había todavía viejos. La última mujer que descendía era muy gorda y quedó aprisionada en el agujero. Su marido trató de librarla, pero habiendo sufrido un mareo se vió obligado a descender de nuevo él solo; viendo que no podían hacerla bajar sin peligro, la dejaron donde estaba. La cuerda se rompió, y la mujer quedó en lo alto, obstruyendo el agujero e impidiéndonos subir".

Los Yagua cuentan también que sus ancestros vivían en el cielo donde la caza era abundante, pero careciendo de bosques resultaba muy difícil de matar. Un cazador y su familia llegaron al borde de un agujero por el cual vieron la tierra; hicieron una cuerda para descender. Los niños fueron los primeros en tocar tierra, pero la cuerda se rompió con el peso de sus padres. Los Yagua proceden en su totalidad de esos niños venidos del cielo.

El tronco de un árbol como lugar de origen.—En un país sin montañas como el Chaco la caverna como lugar de origen se ha convertido fácilmente en el tronco grueso de una bombácea (palo borracho). Hemos visto que los Chamacocos creen en el origen subterráneo de

sus ancestros. Una de las sub-tribus, los Horio, sitúan el habitat de sus ancestros en el tronco de un palo borracho. Su presencia fué puesta de manifiesto por una pelota de caucho que en el entusiasmo del juego hacían saltar sobre el árbol; los movimientos de esta pelota atrajeron la curiosidad de un hombre (el Héroe cultural) el cual empezó a hendir el tronco del árbol aprovechando que el ruido del juego impedía que los Indios le oyeran. Cuando alcanzó el corazón del árbol, salieron los ancestros.

Los primeros hombres han salido de un huevo.—Las versiones de las cuales nos hemos ocupado hasta aquí tienen en América del Sur una vasta distribución, que contrasta con la de los motivos de que vamos a tratar ahora. El P. Calancha ha conservado un mito de la costa del Perú que contiene el episodio siguiente:

Vichama, hijo del Sol y enemigo de Pachacamac, después de haber metamorfoseado en piedras los hombres creados por este último, pidió a su padre que formara una nueva humanidad. El Sol hizo caer del cielo tres huevos: uno de oro, otro de plata y el tercero de cobre. Del primero nacieron los jefes y los nobles, del segundo sus mujeres y del tercero el resto de las gentes.

El tema de la humanidad originada en huevos aparece en un fragmento de mito recogido en el siglo XVIII entre los Indios Mbayá del Alto Paraguay. El texto dice así:

> "No había en la tierra Eyiguayeguis (Mbayá) ahora muchos años. Pero se remedió este defecto por un medio peregrino. En una encumbrada montaña buscó su habitación un pájaro de corporatura extraordinaria. Halló en las concavidades de las peñas agujeros espaciosos, en uno de los cuales formó su nido; puso huevos y los calentó. Veis aquí que en lugar de aves de la misma especie, por metempsícosis admirable, los que habían de salir pollos, salieron Eyiguayeguis. Estos fueron poblando la tierra, enseñoreándose de las gentes" (José Sánchez Labrador: *El Paraguay Católico*, vol. 2, p. 51. Buenos Aires, 1910).

Este mito no coincide con el que hemos citado anteriormente, y no parece tampoco corresponder a las tradiciones propias del Chaco. ¿Se trata de un mito Chané, es decir Arawak, que habría llegado de la región andina y sido transmitido a los Mbayá por sus cautivos? Lo ignoramos, pero la hipótesis es verosimil. La distinción hecha entre los diferentes huevos no tiene sentido más que en una sociedad estratificada; pero no se olvide que los Mbayá estaban en camino de crear una aristocracia después de conquistar el territorio habitado por los agricultores Chané. No es pues imposible que hubieran adoptado un mito que podía justificar la división en clases sociales que ya empezaba a cristalizar en el seno de su tribu.

Creación por generación espontánea.

El nacimiento de los primeros hombres como consecuencia de un fenómeno de generación espontánea es un tema tan excepcional que cabe suponer es la expresión de una concepción local. Figura por otra parte junto a otras versiones más clásicas del origen de la humanidad. Según los Cashinaua los hombres se originaron a base de gusanos que se multiplicaron en los cadáveres de los gigantes después del diluvio. Serían también granos de *yacy* metamorfoseados en hombres por su propia voluntad. Estos seres creados por sí mismos se convirtieron en hombres después que los monos les dieron manos, pies, nariz y dientes, y además les enseñaron a comer y hacer el amor.

Un mito recogido entre los Palikur expresa una concepción semejante acerca del origen, no ya de la humanidad, sino únicamente de la tribu de los Galibi (Caribes). Un hombre, por error, mató a su hermana que tenía relaciones con un espíritu. Durante tres días fué a su tumba y vió gusanos que salían de ella; los mató; pero el hecho se repitió la cuarta vez que visitó la tumba. La quinta vez encontró, además de los gusanos, niños pequeños que se arrastraban por el suelo y estaban provistos de pequeños arcos y flechas. Uno de ellos volviéndose hacia el hermano de la muerta le dijo: "No mates más gusanos, tú mismo tienes la culpa de que hayamos nacido como gusanos y después nos hayamos convertido en hombres". Los niños se multiplicaron y se convirtieron en los Galibis quienes, desde entonces, no han cesado de pelear contra los Palikur para vengar a su abuela.

Origen de las mujeres.

Un gran número de mitos sudamericanos atribuyen a las mujeres un origen distinto del de los hombres. Ellas aparecieron más tarde como resultado de acontecimientos de los cuales vamos a hacer un breve resumen.

Los Toba y los Mataco del Gran Chaco hablan de una época en la que los hombres vivían solos, sin mujeres. Estas descendían del cielo por medio de una cuerda y robaban las provisiones de pescado seco que tenían los hombres; eran tanto más ávidas de comida cuanto que poseían dos bocas, es decir que tenían una vagina dentada. Los hombres, sorprendidos por la repetición de estos robos, colocaron diversos animales a modo de centinelas para descubrir al ladrón. Estos guardias se mostraron incapaces de sorprender a los autores de los robos, hasta el día en que el Halcón decidió vigilar por sí mismo las provisiones. Vió a las mujeres descender del cielo y con un bastón mágico cortó la cuerda de que se servían para visitar la tierra. (Aquí se aña-

den diversos episodios cómicos que no mencionamos). Los hombres recibieron cada uno una mujer, pero se les previno de abstenerse de toda relación sexual. El Zorro, el burlador, no obedeció esta orden y fué mutilado. El Halcón rompió los dientes de la vulva, arrojándole un bastón, y a partir de este día los hombres pudieron utilizar a sus esposas.

Las mujeres que vinieron a compartir la soledad del ancestro tribal permitiéndole repoblar el mundo, se aproximan a él bajo el aspecto de un animal que necesita socorro. Este acontecimiento no se produce sin embargo en el origen de los tiempos, sino después del diluvio, del cual solamente uno o dos hombres lograron salvarse. Los antiguos Cañari del Ecuador, los Jívaro, y los Carajá del Araguaya (Brasil) conocían un mito casi idéntico basado en este motivo. Los únicos supervivientes del diluvio se apercibieron de que su alimento era preparado por seres misteriosos; se pusieron al acecho y descubrieron loros que se transformaban en mujeres. Los capturaron y las hicieron sus esposas. Este mito es conocido por los Indios del Jamunda y del Apinayé, exceptuando que en estos dos últimos casos no se relaciona con el diluvio. Los individuos favorecidos por los pájaros-mujeres son en el Apinayé, el sol y la luna.

El mismo motivo es bien conocido de los Caribes y Arawak de Surinam. Un hombre solitario recibe ayuda de un perro que es en realidad una mujer; él la retiene junto a sí, quemando su piel de animal.

Una repetición de este mito se encuentra entre los Cuna de Panamá. Cuatro mujeres, en realidad estrellas, descienden del cielo sobre una plataforma de oro para preparar la comida de los dos solitarios: son sorprendidas y capturadas por los hombres a quienes sirven.

Según los Wapishiana y Taruma de la Guayana la primera mujer fué pescada por los Gemelos en una laguna. Al principio habían sacado del agua diversos enseres de uso doméstico, utilizados por las mujeres. La mujer sacada del agua correspondió al hermano joven, quien quiso tener relaciones sexuales con ella, pero fué cruelmente mordido por un pescado en la vagina de la mujer (motivo de la vulva dentada). El hermano mayor le libró de tal peligro.

Es interesante citar de paso la historia del origen de las mujeres tal como los Taíno la contaron a Ramón Pane: "Después que la primera mujer fué raptada por Guahagione, los hombres vieron caer de un árbol a cierto ser que no era hombre ni mujer, pues carecía de órganos sexuales. Pidieron a los *pics* atacarlas y convertirlas en mujeres".

Origen de las plantas cultivadas.

El sentimiento muy exacto que los Indios han tenido del papel desempeñado por la agricultura en el desenvolvimiento de su civilización, se refleja en un gran número de mitos que cuentan cómo los ancestros tribales adquirieron las plantas cultivadas. Estos relatos pertenecen a dos categorías distintas: una atribuye su origen a su bienhechor, divino, humano o animal; la otra lo hace remontar a la metamorfosis sufrida por el cadáver de un ser humano o a ciertas partes de su organismo.

1) *Las plantas alimenticias, regalos de un bienhechor.* Los Tembé del Río Gurupy (Brasil) dicen que Maira-ata, su Héroe civilizador, creó la mandioca para recompensar a los Indios que le habían acogido amistosamente. Estos tubérculos habrían llegado a madurar en muy poco tiempo si quienes recibieron el regalo no hubieran dudado del poder de su bienhechor. Igualmente los Guarayu deben a su Gran Ancestro haberles obsequiado la mandioca, el maíz y las bananas. Según los Bakaïri, Keri, uno de los Gemelos divinos, robó el algodón y el tabaco de un *jurara (cercoleptes caudivolvulus)*. Obtuvo la mandioca del ciervo, el cual a su vez la poseía de un pescado que le estaba obligado por haberlo devuelto al agua. Keri enseñó igualmente a los hombres a preparar las tortas de mandioca.

Los Bora aprendieron a plantar la mandioca de un niño misterioso, nacido de una India y del espíritu de la mandioca.

Son a menudo los animales quienes facilitaron a los hombres las plantas alimenticias, o que les mostraron la manera de cultivarlas. Los Sherente recibieron el maíz de un roedor; los Tapiete de un loro. Los Cashinaua fueron iniciados a la agricultura por un ciervo que quiso favorecerlos; se les apareció bajo la forma de un hombrecillo barrigón y rojo que les indicó como debían abrir un claro en el bosque, quemarlo y plantar en él los granos y brotes.

La posesión de las plantas alimenticias se nos presenta también como el resultado de un robo audaz realizado por el bienhechor de los hombres.

Según los Cashinaua, Ica, a la vez Héroe cultural y "burlador", cultivaba en sus jardines toda clase de plantas conocidas de los Indios, pero como era muy avaro, las hacía guardar por las avispas, serpientes y escorpiones. Los animales se coaligaron para robárselas: la iguana se apoderó de granos de maíz, el pájaro-mosca de las semillas de algodón y otro pájaro de los brotes de mandioca.

Aguara-tunpa, el dios-zorro de los Chiriguanos, se apoderó de las bayas de algarrobo que la Viscacha esconde en la boca. Este episodio

se relaciona con un mito andino, que ha sobrevivido entre los Aymara bajo la forma de un cuento: el zorro hace una visita a los habitantes del cielo y les roba los granos de quinua que traga para traerlos a la tierra. Una versión de un mito Taulipang, recogido por Koch-Grünberg, contiene una digresión que constituye otra variante del motivo del "robo de alimentos". El héroe de este mito va a una fiesta organizada por los loros, que eran en tiempos pasados los únicos poseedores del maíz; disimuló algunos granos en su boca y los trajo a la tierra para sembrarlos.

Los espíritus son a veces representados como poseedores de plantas útiles que rehusan ceder, hasta el día en que les roban una semilla. De este modo los Choco dicen deber el maíz a un huérfano que a fuerza de ser maltratado se había refugiado en el país subterráneo de los espíritus. Algunos años más tarde, con motivo de una visita que hizo a su familia, les regaló algunos granos de maíz. Los espíritus le habían prohibido terminantemente llevar nada consigo, pero engañó su vigilancia haciendo tragar dichos granos a su hijo.

Los Witoto explican por un mito análogo el origen de las palmeras *chontadura*. Las semillas fueron dadas a uno de sus ancestros por una joven educada con los espíritus. Para poder llevar los granos a su familia recurrió a la misma estratagema que el joven Choco.

2) *Las plantas alimenticias y el cuerpo humano.*

En gran número de mitos sudamericanos las plantas cultivadas están fuertemente asociadas al cuerpo humano. Tal relación se concibe de dos maneras: dichos vegetales pueden desprenderse del cuerpo de un ser misterioso, del mismo modo que si fueran frutos maduros de un árbol que se sacude; o germinan en su cadáver del cual no son mas que órganos transformados.

Los mitos del primer tipo son relativamente raros. El más antiguo, así como el más completo, forma parte de la cosmogonía Tupinamba recogida por Andrè Thévet entre los Indios de la Bahía de Río en 1557:

> "Il fut un temps... qu'il y eut une grande famine en ceste terre, si que les habitants mouraient presque tous de faim, et entre autres estoit une pauvre femme, chargee d'enfants, laquelle les envoyant aux champs, pour y trouver quelques herbes pour leur vivre. il se presenta a eux un autre enfant, qu'ils ne connaissaient point, et pensant qu'il fut la venu pour les devancer a cueillir ce qu'ilus cherchaient, se mirent a ruer sur lui, et le battre a bon escient: mais ainsi qu'ils le battaient, ils faisoient pleuvoir sur eux des racines qu'ils appellent yetic, qui sont comme nos raves, et du mil qu'ils nomment avaty, et des legumes qui sont comme pois et feves, qu'ils appellent comendra: et voyant qu'ils cessoient de le frapper,

comme etonnes de chose si miraculeuse, les incitoit à frapper encore, à fin qu'ils en eussent davantage. Au reste, leur defendit de n'en parler a personne, non a leur mere propre; afin (disoitil) que tout le monde s'ebahisse de vous voir si gras et en bon point. En ceci ils lui obeirent. Mais la mere curieuse de savoir ou ses enfants trouvaient tant de vivres, et par quel moyen ils se tenoient si bien en chair, les suivit et avisa tout le mystere de la batterie et ses fils etant saouls, elle alla recueillir ce qu'ils avoient laisse, et le sema et planta. Si que la en avant, jamais ils ne sentirent defaut de vivres en toute cette contrée: et dit c'avoit été Maire-monan, qui s'étoit change et mué en enfant, pour soulager par son enseignement la nécessité de son peuple."

El tema de la "golpiza" se encuentra también en un mito de los Indios Chama (Shipibo y Cunibo) del Ucayali: En otros tiempos estos Indios se alimentaban exclusivamente de una sopa hecha con genipa. Un pájaro, bajo forma humana, se presentó a una joven de esta tribu y la convenció de que le diera de golpes; de sus rodillas cayeron diversas plantas comestibles. El milagro se repitió varias veces. A continuación el misterioso visitante les enseñó a cultivar las plantas que llevaba en sus rodillas.

El siguiente mito, que ha sido igualmente recogido en el Alto Amazonas, entre los Indios Jívaro, se inspira evidentemente en el mismo tema a pesar de importantes diferencias de detalle: la diosa de la Tierra envió su hija a casa de una mujer que le había pedido plantas comestibles. Cada vez que la niña pronunciaba el nombre de una planta, ésta surgía ante ella. Como resultado de una disputa la niña milagrosa se marchó, pero dejando las plantas cultivadas actualmente por los Jívaro.

Plantas que germinan sobre la tumba de un muerto o son sus órganos transformados.

El tema de las plantas que son avatares de un ser humano, está muy extendido en América del Sur; es el motivo principal de un antiguo mito de la costa peruana, que ha sido conservado por Calancha. He aquí su resumen:

Al comienzo del mundo el hombre y la mujer creados por Pachacamac no tenían con que alimentarse. El hombre no tardó en morir de hambre. Un día, mientras la mujer recogía frutos silvestres entre las zonas, volvió hacia el Sol sus ojos llenos de lágrimas, y le reprochó con palabras amargas el no haberle dado vida más que para obligarla a vivir sola, en la miseria y la necesidad; le acusó de ser despiadado con los pobres y de abandonar a quienes habían sido creados para su desgracia. Finalmente le pidió que mejor la fulminara antes de permitirle seguir viviendo tan miserablemente.

El sol acogió su queja y le dirigió palabras de consuelo; le añadió que no tuviera miedo y sí un poco de paciencia, porque sus males iban a terminar pronto; finalmente le ordenó continuar buscando raíces. Mientras estaba trabajando, el sol hizo penetrar en ella un rayo y quedó embarazada. Cuatro días más tarde dió a luz un hijo.

El Dios Pachacamac se ofendió por la plegaria dirigida al Sol, y temía que el nacimiento de ese niño disminuyera la estima que se tenía hacia él. Sin prestar la menor atención a los lamentos de la madre, que imploraba la ayuda del sol, Pachacamac mató a su medio-hermano y le despedazó. Para que en el futuro nadie pudiera quejarse al Sol de que no atendía a sus necesidades y para impedir que los hombres veneraran a otro dios que no fuera él, hizo lo siguiente: sembró los dientes del muerto y de ellos nacieron espigas de maíz; sembró las costillas y los huesos, de los cuales obtuvo mandioca; con la carne obtuvo calabazas y otros frutos. A partir de este momento ya no hubo hambre.

Encontramos el tema fundamental de este mito en gran número de tribus tropicales. Por ejemplo varios grupos guayaneses (Taulipang, Arawak, etc.) ven en las lianas *timbo*, que utilizan para adormecer a los peces, el cuerpo metamorfoseado de un niño que, cuando estaba vivo, mataba centenares de peces cada vez que entraba en el agua. Los pescados realmente alarmados lo cortaron en pedazos, pero de cada uno de estos y de cada gota de su sangre nació una planta tóxica.

En uno de los cuentos amazónicos que figura en la recopilación de Couto de Magalhães, una joven da a luz un niño que no tardó en morir. Los pájaros vienen a picotear las plantas que crecen en su tumba; se observa que presentan síntomas de embriaguez; se abre la tumba y se descubren en ella raíces de mandioca.

El Héroe civilizador de los Indios Caingang les exhorta a que aten una cuerda a su cuello y lo arrastren por la superficie del campo que han desbrozado siguiendo sus indicaciones. Los Indios hacen lo que se les ha ordenado, y tres meses más tarde el pene del Héroe se ha transformado en mazorcas de maíz, sus testículos en habichuelas y su cabeza en calabazas.

Los Mundurucú cuentan de manera casi semejante los comienzos de la agricultura entre sus antepasados. El Creador les ordenó preparar un campo. Tomó entonces una vieja mujer a quien sepultó enmedio del terreno; poco tiempo después su tumba tenía pimenteros, y en torno había otras plantas útiles.

Existe una variante de este mito que, aun siendo incompleto, ofrece detalles que tienen su interés. El terreno había sido desbrozado por orden de Karuebak, compañero del Creador. Cuando el campo estuvo listo, cogió a su suegra y la arrastró por el terreno obligándola a re-

moverlo con los dientes. A continuación la sepultó en una fosa. Se hizo venir al marido para que tuviera relaciones sexuales con ella. Las plantas alimenticias crecieron en los lugares donde había caído el semen.

La relación entre ciertas plantas y los órganos del cuerpo humano es igualmente señalada en un mito de los Indios Paressí. Los cuatro hijos del primer hombre, temiendo la cólera paterna huyeron a la selva, a la cual por descuido incendiaron; dos muchachos y una niña perecieron entre las llamas. Los penes de los chicos se convirtieron en maíz negro y rojo, en tanto que la vulva y las costillas de la muchacha se transformaron en judías, su ombligo en patatas y su ano en cacahuates.

Según una variante de este mito, publicada por Roquette Pinto, el maíz tuvo su origen sobre la tumba de un gran jefe. En cuanto a la mandioca se formó sobre el cadáver de una muchacha que, por despecho contra su padre, pidió a su madre que la enterrara viva.

Según dicen los Sherente los primeros tubérculos de mandioca nacen en el lugar tocado por las gotas de leche derramadas del seno de la madre del sol y de la luna.

Las palmeras *paxiuba,* de las cuales los Indios Arawak y Tukano hacen sus grandes trompetas sagradas, han nacido de las cenizas del Héroe Milomaki asesinado por los Indios.

Las plantas pueden también nacer del cuerpo de un animal, sobre todo si éste es un ser humano disfrazado bajo tal apariencia.

Según los Taruma de la Guayana, la Boa, padre de la primera mujer, era la dueña de todas las plantas cultivadas. La mujer quería que su padre se las regalara; para ello le invitó a venir a beber a su casa, y cuando estuvo borracho trató de que su marido le hiciera la petición, pero éste no se atrevió. En el momento en que la Boa estaba a punto de sumergirse en la laguna, su hija le cortó el extremo de la cola, de donde cayeron las semillas de todas las plantas cultivadas.

En el folklore de los Bororo se dice que el algodonero, el árbol de la resina y el maíz han nacido de las cenizas de una serpiente, hija de una mujer que había sido fecundada por la sangre de una serpiente. Son las cenizas de una mujer caníbal las que, en el folklore Toba y Mataco, hacen crecer las primeras hojas del tabaco.

EL ORIGEN DE LA MUERTE

En todas las tribus sudamericanas que conocemos, el fenómeno de la muerte está interpretado como el abandono del cuerpo por el alma o almas que lo animaban. Esta separación no se produce más que en circunstancias particulares, no consideradas como inevitables. Cual-

quiera que sea la causa directa de la muerte, ésta se atribuye casi siempre a un maleficio. No está uno vivo más que en tanto logre escapar a las maquinaciones de sus enemigos visibles o invisibles. Los Indios Shipaya están persuadidos de que la muerte es fruto de la ignorancia e ineptitud humanas. El riesgo de morir disminuye en proporción a los conocimientos mágicos que un individuo posee. La inmortalidad de que gozan los demonios no es intrínseca a su naturaleza, sino simplemente la consecuencia de su ciencia mágica contra la cual viene a neutralizarse el poder oculto de sus adversarios.

Por otra parte el alma de un mago no abandona su envoltura terrestre tan rápidamente como lo hace la de un hombre corriente. Algunos Shipaya cuentan que, habiendo recogido el cuerpo de uno de sus magos al día siguiente al de su muerte, escucharon un hondo suspiro que les anunció la marcha del alma.

Los mitos de muchas tribus muestran que en tiempos pasados la muerte era desconocida, y así hubiera continuado si el Héroe civilizador o el azar no hubieran dispuesto otra cosa.

Antiguamente los Ona cuando sentían fuertemente el peso de los años se abandonaban a un sueño placentero del cual despertaban únicamente para que Kenos, el Héroe civilizador, les lavara. De este modo recobraban su primitiva juventud y comenzaban a vivir con nuevo ardor. Después de cuatro o cinco de estos sueños, seguidos de otras tantas resurrecciones, se metamorfoseaban en colinas y en peñascos. Fué uno de los Hermanos míticos, llegado después de Kenos, quien puso fin a este feliz estado de cosas.

"El hermano mayor de Kwyanip se había acostado para adormecerse en espera de la resurrección. Su hermano menor velaba el sueño. Después de algunos días de sueño comenzó a moverse un poco, porque volvía a la vida. El joven lo observó, pero no quería que su hermano pudiera levantarse; entonces se aproximó y concentró en él su fuerza mágica; se obstinaba, porque no quería que su hermano mayor pudiera levantarse y volver a la vida. Kwyanip no se despertó y siguió acostado en el suelo... no se levantó y siguió muerto hasta la fecha. Desde entonces nadie puede levantarse de la tumba" (Gusinde).

Los Yaghanes explican el origen de la muerte de manera algo distinta. La madre de los dos Hermanos llegó a ser vieja y sentirse muy débil, terminando por no poder moverse. El hermano mayor la sacó de la choza para ponerla al sol y sin apartarse de su lado no dejó de fijar en ella su mirada. De este modo se dió cuenta de que guiñaba los ojos y comenzaba a moverse; el sueño la iba abandonando y adquiría de nuevo conciencia de las cosas. Pronto, dulce y casi insensiblemente, la debilidad producida por la edad comenzó a desaparecer.

El hermano mayor en su alegría fué a advertir a su hermano: "Escucha, le dijo, y alégrate, nuestra madre se despierta de su sueño; se está moviendo dulcemente; espero que pronto podrá levantarse". Tales palabras irritaron al hermano menor el cual respondió: "Esto no debe suceder; nuestra madre duerme ahora porque es vieja y sin fuerzas. Debe descansar para siempre".—Y esto es lo que sucedió. La madre no se movió más ni pudo levantarse. Cuando el hermano mayor regresó a su lado vió que estaba inmóvil. Fijó en ella su mirada, pero inútilmente. Había muerto. Fué la primera muerte, y desde entonces los hombres mueren, porque así fué como lo deseó el hermano menor.

Los Indios Shipaya del río Xingú (Brasil) explican el origen de la muerte con dos mitos diferentes.

Un hombre lloraba por la muerte de su mujer; su cuñado vino a advertirle que había visto a su hermana por la noche en compañía de un forastero, cerca de un abrevadero frecuentado por los ciervos. El marido se puso al acecho cerca de la charca señalada y mató con una flecha al amigo de su mujer; ésta para escapar de su marido se transformó sucesivamente en jaguar, serpiente y escorpión, pero todo fué en vano. Finalmente cuando adoptó la forma de hormiga el marido la metió en una calabaza y la llevó a su casa. Después adquirió su primitivo aspecto, pero al ver su fosa abierta, se alejó de la aldea con la mayor rapidez. El marido y sus parientes se reunieron en el lugar donde el hombre había sido muerto y descubrieron en él un ciervo blanco traspasado por una flecha. A la noche siguiente Wuba, jefe de los muertos, se apareció al marido y le dijo: "¿Por qué me mataste? ¿No podías coger a tu mujer y dejarme con vida? Si tu no me hubieras atravesado con una flecha, los muertos, después de haber vivido junto a mí, habrían vuelto con los vivos. Pero esto ya no ocurrirá jamás". Después de estas palabras Wuba desapareció. Algún tiempo más tarde el marido fué muerto en la guerra, a pesar de las advertencias de su mujer; al enterarse ésta del fallecimiento del marido, mató a su hijo y huyó con su cadáver.

La otra versión dice así: "El gran mago Djibidjibiza deseaba hacer inmortales a los hombres. Les advirtió que esperaran en la orilla la llegada de tres canoas y besaran al demonio que ocupaba la primera piragua. El primer demonio tenía a su lado un cesto lleno de carne putrefacta que despedía un hedor horrible. Los hombres corrieron a saludarle, pero la peste era tan fuerte que creyendo que era la muerte lo dejaron pasar. El segundo demonio era en efecto la Muerte, Basebase, pero como tenía la apariencia de un Indio cualquiera los Shipaya lo recibieron con los brazos abiertos y lo besaron. Cuando el mago regresó vió que habían escogido la Muerte; se enfadó mucho y les dijo: "Todo lo que yo hago para vuestro bien, lo estropeais y lo

haceis al revés". Las serpientes, los árboles y las piedras no recibieron a la Muerte y esperaron al demonio de la inmortalidad. Si los hombres hubieran seguido el consejo del mago serían semejantes a las serpientes que, cuando llegan a viejas, se despojan de su piel y rejuvenecen.

El demonio Akakani deseaba, por lo menos, hacer invulnerables a los hombres. Los primeros hombres tenían el corazón bajo la planta de los pies y morían cada vez que pisaban una espina. El demonio transfirió el corazón al tobillo, pero entonces morían cuando la raya les picaba. Les puso el corazón en la rodilla, pero el menor choque o tropiezo los hacía morir. Finalmente el demonio colocó el corazón en el pecho, donde está menos expuesto.

"Este mismo demonio les ordenó abstenerse de toda relación sexual y les hizo ponerse en fila. Les arrojó sucesivamente una flecha, pero esta no hacía más que rebotar en sus cuerpos. Los hombres se alegraron de ello y manifestaron vivamente su satisfacción. Cuando el demonio llegó al último de la fila se dió cuenta que no había conservado la castidad prescrita. Quiso entonces aplazar la prueba, pero el hombre negó lo hecho, trató al demonio de embustero y exigió ser sometido a la prueba. El mago disparó la flecha y el culpable fué atravesado de parte a parte. El encanto se rompió y desde entonces los hombres son vulnerables."

Tessman ha transcrito un mito Cashibo que atribuye la muerte a la poca fe de los primeros hombres. "Los primeros hombres aprendieron que el alma después de la muerte subía al cielo por cierto tiempo para volver luego a la tierra y animar nuevamente el cuerpo que había abandonado. El primer ser que murió fué un perro y los Cashibo velaron junto a su cadáver durante dos días en espera de la resurrección. El alma no regresó y el cadáver empezó a descomponerse. Los Cashibo perdieron toda esperanza y se imaginaron que ocurriría lo mismo con los hombres. Desde entonces tomaron antipatía hacia los perros, y los acusan de haber engañado a los primeros hombres".

Hemos comprobado en los capítulos precedentes que la mayoría de los motivos míticos de los que nos hemos ocupado eran familiares a los antiguos peruanos, sobre todo a los de la costa. Entre los mitos de la región de Huarochiri, recogidos por Dávila, hay uno que explica cómo el don de la resurrección de que gozaban los hombres anteriormente se perdió por culpa de una mujer:

> "En aquel tiempo, la raza humana se multiplicó de una manera extraordinaria, y encontraba con dificultad sus medios de subsistencia, por lo que cultivaban como campos las peñas y las cuestas, y vivían de una manera muy miserable. En este estado de cosas se murió un hombre, y sus padres, hermanos y mujer lo esperaban

después de muerto. Pero él no regresó, como había de hacerlo, al quinto día, sino al día siguiente. Y como los suyos le esperaban con gran ansiedad, tan pronto como llegó la mujer sin poder contener su enfado le dijo: ¿Porqué te has retrasado tanto? Los demás regresan a tiempo, mientras tu nos haces esperar en balde tan largo rato.—Así le habló muy indignada. Y después, impulsada por la rabia le golpeó con una mazorca de maíz. Y esta alma maltratada desapareció al instante, con un suave susurro. Y desde entonces ya ningún muerto resucitó".

El mensaje mal comprendido.—Los mitos explicativos que se han citado anteriormente atribuyen la responsabilidad de la muerte a uno de los Gemelos míticos quien desempeña el papel de Héroe civilizador, o a la negligencia y a la estupidez de los primeros hombres que destruyeron de este modo la ley benévola a la cual el Creador quería someterlos.

La muerte se explica también como consecuencia de un error cometido por los primeros hombres cuando se les comunicó el mensaje de inmortalidad. Más listos que los hombres, ciertos animales, comprendieron correctamente el consejo que se les daba y por ello se conservan eternamente vivos, renovando la piel. Este motivo mítico está, según sabemos, gracias a las investigaciones de Sir James Frazer, muy extendido en Africa y es justo preguntarse si los ejemplos sudamericanos no son reminiscencias del folklore negro.

El tema del mensaje mal interpretado parece circunscribirse a las tribus del Amazonas que han debido estar en contacto con los Negros o Caboclos, cuya civilización ha sido tan fuertemente influenciada con elementos africanos. Que tal motivo fué acogido de modo muy favorable no puede ponerse en duda, ya que aparece en dos ocasiones en los mitos Cashinaua recogidos por Capistrano de Abreu en una época en que tales influencias extranjeras comenzaban solamente a manifestarse en la región del Jurúa.

"Los hombres envejecían, pero sin morir. Mana (un Héroe de las edades míticas), preguntó a su padre si iba a morir. El viejo contestó que deseaba morir y rogó le llevara un sapo venenoso. El hijo hizo lo que su padre le ordenó. Aquella misma noche el padre dijo a Mana: "Tú me mataste y voy a morir; después de mi muerte subiré al cielo y gritaré constantemente: *Cambiad la piel, cambiad la piel.* Vosotros me responderéis y cuando seáis viejos tendréis piel nueva y continuaréis viviendo aquí abajo". Al día siguiente el alma del padre de Mana subió al cielo. Y no dejaba de gritar: *Cambiad la piel, cambiad la piel.* El hijo lo oía. Su hermano le preguntó: ¿Qué dice? Nos dice "Terminad, terminad, respondió el hermano. Nosotros terminaremos y moriremos... El cuerpo del padre fué enterrado. Los Cashinaua

que oyeron mal, murieron a su vez. Las serpientes, las arañas y los árboles que oyeron bien cambiaron de piel y no murieron ... Antes, cuando moríamos, las almas volvían; los viejos morían y renacían jóvenes. Mana oyó mal y por ello nosotros morimos y quedamos aquí".

Cuando el Héroe cultural Amalivaca dejó a los Tamanak, les prometió que a igual que los grillos, las serpientes y otros animales, ellos cambiarían de piel y no morirían. Una mujer vieja que se mostró escéptica fué la causa de que Amalivaca se enfadara y de manera clara gritó: "Vosotros moriréis".

Los Indios Cuna de Panamá cuentan que el sol después de haber creado los hombres hizo pronunciar al jefe de éstos la palabra "fuerte"; pero éste se equivocó y dijo "blando". Por tal razón los hombres perdieron el don de la inmortalidad. El jefe culpable de tal error fué transformado en un pájaro que no cesa de repetir *muy* (blando).

El origen africano de este tema es tanto más probable cuanto que dos de los mitos en que aparece bajo la forma más completa, provienen precisamente de grupos fuertemente mestizados y sometidos a influencias negras. Uno de tales relatos ha sido recogido en el Solimoen y el otro por el P. Tastevin en Teffé. Una serpiente mítica (el arco iris) advirtió a su abuela que pensara algo qué responder cuando la llamara. Pero la abuela no hizo caso, en tanto que los lagartos serpientes y árboles siguieron el consejo que se les había dado. Desde entonces mudan de piel en vez de morir como nosotros.

Según la versión del P. Tastevin es un Héroe, matador de jaguares, quien antes de subir al cielo previno a todos los seres que debían responder a su llamada, si deseaban conservar la inmortalidad. A media noche gritó: *Me voy, me voy, me voy.* Todo el mundo dormía. Unicamente los lagartos, la serpiente, la araña, la cucaracha, el escorpión y el cangrejo respondieron. Por eso no mueren nunca. Cuando su piel está muy vieja fabrican una nueva y vuelven a empezar. Pero a nosotros nos es preciso morir porque el hombre dormía cuando Iris (arco iris) gritó.

The Culture Area of Latin America in the Modern World

by John Gillin
(Estados Unidos)

Sumario

En nuestro mundo moderno dominan la escena varias "áreas de cultura", de una esfera casi continental cada una. Así, tenemos, por ejemplo, el Area Anglo-Americana de Norte América, el Area Rusa, el Area China. Entre estas grandes áreas de cultura moderna está Latino-América. Se ha pretendido que la moderna Cultura Latino-americana (llamada también Cultura Criolla y Cultura Meztiza) no ha sido seriamente reconocida ni analizada desde este punto de vista. La Antropología Social es la ciencia que se ha especializado en el análisis de las culturas completas, pero hasta hace muy poco tiempo ha dirigido sus intereses principalmente a las culturas "primitivas", fuera del rango de los asuntos que caracterizan al mundo moderno. Es capaz la Antropología Social de contribuir científicamente a entender las instituciones y la conducta cultural de las grandes y modernas "áreas de cultura", tales como Latino-América? El autor señala que, dentro de los últimos años, los antropólogos sociales se han dedicado, cada vez con mayor atención, al estudio de las culturas modernas, y que, el "estudio de comunidad" se ha vuelto un rasgo fundado de la ciencia. Con el objeto de indicar el avance que se está logrando en la teoría y en la técnica, Guillin para revista brevemente a algunos de los trabajos principales más recientes que intentan analizar las culturas desde los puntos de vista "deductivo" e "inductivo". Asimismo apunta que el análisis de la cultura de Latino-América como un todo, requerirá la colaboración de varias ciencias, y que los antropólogos sociales, debido a su experiencia en el estudio de culturas completas, serían capaces de integrar tales investigaciones. Por otra parte se discuten sugestiones prácticas, de aplicación inmediata, para aumentar nuestro conocimiento del contenido e integración de la Cultura de Latino-América.

One of the important results of the Second World War was to bring the realization to most enlightened persons that, because of recent advances in travel and transportation technology, we now truly live in "One World", physically speaking. Unfortunately this truth has been mainly discussed within the framework of the problems of warfare rather than those of peace. Most readers of newspapers are aware of the fact that modern airplanes and guided missiles are apparently capable of conveying death and destruction to points thousands of miles from their home bases within a matter of hours. And it is technically possible for individuals and even sizeable armies to reach any point on the globe with a day or two at the most.

If we shift our focus, however, from grandiose and terrifying plans for global warfare, to the possibilities of living together peacefully in

the modern world, we see problems created by the modern age which are no less important and whose solution would be infinitely more constructive. To the pilot of an airplane all continents and large areas of the earth present a fairly wellknown range of conditions. There is no continent where airplanes, for example, cannot operate, no area which radio cannot normally reach. But it is not so generally recognized that there are large areas where certain social values do not operate, where everyday patterns of living differ profoundly from those of Europe or North America, where the world view of the people is by no means uniform with those in other parts of the world. In a word, the modern world is not "One World" of uniform culture, but consists of several large cultural areas, some of them covering whole continents each more or less distinctive in patterns of tradition and custom. The ease and rapidity of communication and transportation tend to bring these areas into closer contact with each other than ever before. But contact, without mutual understanding, between cultures is as productive of conflict as of amicability. Therefore, it would seem that one of the most pressing problems of our age is to arrive at scientific understanding of these major modern cultural areas and through such understanding to effect amicable adjustment of cultural differences for the mutual and independent benefit of all concerned. In this article I wish to consider very briefly the part which anthropology might play in this process with particular attention to one of these major culture areas, namely, Latin America. We assume at the outset that each area or people has a right to its own cultural development and that imperialistic and exploitative solutions to differences between cultures are both inefficient and inconsistent with fundamental human values. The problem is scientific understanding of the major cultural configurations of the modern world and their peaceful adjustment one to another as independent and somewhat distinctive patterns of human social life.

The study of living culture, variously called ethnology and social anthropology, has developed considerably during the past 20 to 30 years both in subject matter and in theoretical interests. Many present activities in this science were not even envisaged by those students of man of an earlier generation who saw the field as limited to the investigation of "primitive" or aboriginal modes of life and whose interests were largely limited to historical and distributional questions. Today these interests are still legitimate and the special competence of ethnologists in the investigation of "primitive" peoples is generally recognized. But the scope of the science has broadened to include, among other things, the study of the more complex or "civilized" forms of cultural life. And an "applied" branch of social anthropology has

appeared, devoting itself to contemporary "practical" problems of human adjustment, both in peace and war.

The readers of this journal need no demonstration of the practical successes achievable by modern anthropological theory and technique in handling problems of adjustment involving American Indian populations in the modern world. In this article I should like to discuss another development in social anthropology which is only beginning to be recognized. This is the anthropological study of emergent, modern, mixed cultures. And the particular culture of this type toward which I wish to direct attention very briefly is that which may be called the Creole Culture *(la cultura criolla)*, the Mestizo Culture, or Modern Latin American Culture. The problems involved in an understanding and analysis of this emerging culture are of particular interest to those concerned with the "indigenous question" in Latin America. For almost everywhere the Creole Culture has been strongly influenced by aboriginal elements. And numerous individuals and groups of originally aboriginal culture are constantly passing over into the circle of the Creole Culture and participating in its development. In fact, it seems to be a reasonable hypothesis that, except in highly unusual circumstances, all of the presently known aboriginal cultures of our continent will eventually be absorbed into this new pattern of living.

Among anthropologists, the present writer has attempted to call attention to these matters in Spanish America[1] and in the Tropical Forest Area of South America,[2] Wagley has outlined the problems for Brazil,[3] and Gamio[4] and Camara Barbachano[5] have done the same for Mexico. Since all of these authors have sketched tentatively the content of these mixed or Creole cultures in Latin America, I shall not repeat

[1] John Gillin, "The Concept of the Creole Culture", in *Moche: A Peruvian Coastal Community*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. 3, Washington, 1947, pp. 151-160; "Modern Latin American Culture", *Social Forces* (Chapel Hill, N. C.), Vol. 25, 1947, pp. 243-248; "Mestizo America", in Ralph Linton, ed., *The Rest of the World*, Columbia University Press, New York (in press).

[2] John Gillin, "Some Anthropological Problems of the Tropical Forest Area of South America", *American Anthropologist*, Vol. 42, 1940, pp. 642-656; "Emergent Races and Cultures in South America", *Scientific Monthly*, Vol. 52, 1941, pp. 268-273; "Emergent Races and Cultures: A New Field for Research in South America", *Proc., 8th American Scientific Congress*, Washington, 1942, Vol. 2, pp. 217-225.

[3] Charles Wagley, "Regionalism and Cultural Unity in Brazil", *Social Forces*, Vol. 26, 1948 (in press).

[4] Manuel Gamio, "Cultural Patterns in Modern Mexico", *Quarterly Journal of Inter-American Relations*, March, 1939.

[5] Fernando Cámara Barbachano, "Culturas contemporáneas de México", *América Indígena*, Vol. VII, 1947, pp. 165-171.

this material here, but, rather I shall attempt to focus attention on certain problems of method and procedure and to indicate areas and aspects of Latin American culture concerning which we seemingly need more data, scientifically collected and interpreted.

The Committee on Latin American Anthropology of the National Research Council in Washington, of which committee the writer happens to be chairman, is at present engaged in an attempt to analyse the research problems involved with a view to affording a tentative guide to anthropologists and other scientists who may engage in future investigations in this field. A proper study of modern Creole Culture in Latin America is, of course, a tremendous undertaking which will require the friendly and intelligent collaboration of both Latin American and North American social scientists. Speaking on behalf of the aforementioned committee, I hope that the present very preliminary remarks will serve to stimulate some of our colleagues outside the United States to offer us their advice and criticism, and to join us in the endeavor.

The basic hypothesis is that a new form of culture is developing in Latin America which in its fundamental structure, content, and organization may be compared with the fundamental pattern of the so-called Anglo-American culture of the United States and Canada, and with the basic cultural orientations to be found in other large areas of the modern world. This culture is compounded of elements derived from the cultures of aboriginal peoples, from the cultures of Spain and Portugal of colonial times, from modern Western Europe and North America plus new patterns and emphases invented and developed in Latin America itself. It is a new configuration which cannot be completely identified with any of its ancestral sources. It has its own values, its own solution to many problems of living, and its own tone or quality. We postulate that the basic patterns are found in all countries of Latin America, but that like all other major modern cultures, the Creole Culture has also developed regional and local forms. Furthermore it appears in various types of social situations: rural areas, small communities, and cities. And finally, like other modern cultures, it is manifested in class varieties, associated with lower, middle, and upper classes, etc. Thus the Creole Culture is not to be regarded as homogeneous and uniform throughout its area. Homogeneity and uniformity are not characteristic of any of the other major cultures of the modern world, for example, the Anglo-American, the Russian, the Chinese. Taking Latin America as a whole, a number of other types of cultures are also to be found within the area. In the first place, a few essentially aboriginal tribes still function in remote parts of the Tropical Forest area, for example. Second, in several

regions we find strongly acculturated, but stabilized, versions of native cultures, which are not identical with their pre-Colombian antecedents, but which are still predominantly aboriginal in content and orientation. Examples are to be found among the Quichua-speaking peoples of the Andean highlands, the Maya of Yucatan and Guatemala, and various tribally or communally organized groups of Mexico.[6] In most areas these cultures are being modified toward the Creole mode as individuals are leaving the "indigenous" classification to assume Creole patterns. Finally, among the cultural manifestations of contemporary Latin America we must take account of a small "cosmopolitan", "upper crust", the members of which in their social behavior attempt to ape the upper class culture of some foreign center of their predilection, in these days usually Paris or New York. Analysis of the custom-patterns of the latter group usually shows that, taken as a whole, this imported foreign culture is not as pure as its practitioners would like to believe, but on the contrary contains many infiltrations of essentially Creole patterns.

It is here assumed, then, that the dominant cultural configuration of Latin America is a distinctive and vigorous expression of Latin American life in the modern world, a culture in its own right, rather than a slavish copying of antique or foreign models, and that it is more or less adjusted to modern as well as historical conditions. This manifestation of life and thought must be understood and appreciated both inside and outside its area if Latin America is to play its rightful part in the present and future development of world society. The great virtue of analysing a culture is that such analysis enables us to predict and to understand to a considerable degree the thinking, attitudes, and overt behavior of persons and groups who habitually follow and practise it.

Now social anthropology is the one science which has taken as its special field the study of whole cultures and human cultural behavior among living peoples. The other social sciences and the humanities have traditionally devoted themselves to the investigation of certain aspects of Western cultures rather than to entire configurations. Thus we have elaborate studies of specific institutions such as family or church or political forms, elucidations of economic processes, reviews of literary and artistic movements, analyses of philosophical systems.

[6] George Kubler calls such cultures in the Andean region "Republican Quechua"; see, Julian H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, vol. 2, "The Andean Civilizations", pp. 353-354; descriptions of such "Republican Native" cultures in this region are to be found in articles by Bernard Mishkin, Harry Tschopik, and Hildebrando Castro Pozo in the aforementioned volume. Oliver La Farge speaks of the stabilized acculturated Maya cultures as Recent Indian; see, *The Maya and their Neighbors*, New York, 1940, pp. 281-291.

and so on. But, aside from anthropology, the other social sciences, devoting themselves mainly to large, complex civilizations, have shied away from attempting to handle an entire cultural configuration of modern type in all its aspects of content and integration. Ethnologists, on the other hand, have until recently confined themselves to the study of relatively simple cultures belonging to societies with comparatively small populations. Such situations permit investigators to grasp the culture as a whole within a reasonable time and with techniques which are, however, inadequate by themselves for some of the problems presented by modern civilizations. How can the methods and techniques of social anthropology be refined and enlarged to cope with the research problems posed by large societies and complicated cultures distributed over extensive geographical areas?

In a very general way we may say that anthropologists and their associates have used two procedures for the analysis of modern cultures and the understanding and prediction of the behavior of members of the societies practising them. The one we may call the deductive approach and the other the inductive, realizing, of course, that the two terms imply merely relative emphasis rather than mutual exclusiveness between the two approaches. Except for particular theoretical preoccupations of individual scientists using them, the two approaches are not *per se* mutually exclusive.

We lack the space to discuss throroughly the theoretical assumptions underlying some of the deductive approaches, but may mention a few examples by way of illustrations. In contrast to what we have called the inductive approach, the deductive analyses so far made have not involved field work by the anthropologist making the study. This procedure was forced in a number of cases by the necessity of making some type of reliable analysis of the cultures of the warring nations during the recent conflict in the face of the impossibility of carrying on field work under conditions of war. The method consists essentially of collating and digesting all available materials on a culture in the form of observations and writings of residents and travellers, interviews with natives, living abroad, the collection of life histories of emigrant natives, analysis of products of the culture, such as moving pictures, literary creations, and art forms. In this way the content and structure of the culture is reconstructed, as it were, and interpreted in terms of psycho-cultural principles already accepted from the field or the laboratory. One of the best published examples to date of the results obtainable is Ruth Benedict's study of Japanese culture.[7] A more intuitive and less thoroughly documented effort is a partial analysis of certain aspects of United States culture made by Margaret

[7] *The Chrysthanemum and the Sword*, New York, 1946.

Mead.[8] A number of technical and interpretative papers of interest to those wishing to study this approach further are available from the Institute for Intercultural Relations.[9] It is clear that the method relies in part upon first hand observation of the culture in function, but that the observers (travellers, former residents, emigrant natives, etc.) are usually not scientifically trained and their observations are not made systematically. A degree of scientific systematization and control is introduced through the interviews with natives (although outside their native cultural setting) and through the systematic interpretation of cultural products in the light of an integrated theoretical framework. The anthropologists who have made such studies do not claim that they are a substitute for intensive field work.

Another type of deductive analysis of modern civilization has been attempted by psychologists. One of the best known examples is the psychodynamic interpretation (mainly oriented by Neo-Freudian concepts) of aspects of Western European culture by Eric Fromm.[10] Another essentially deductive approach by a psychoanalyst is the analysis of cultures in terms of the "basic personality" concept of Abram Kardiner.[11] The latter has based his deductive analysis of culture on first-hand field data collected by trained anthropologists and has confined himself on the whole to the analysis of "primitive" cultures. However, in his last book, he outlines the application of the procedure to the analysis of Western civilization.[12] Even further removed from the traditional anthropological field materials, but nevertheless allied to the general deductive method, are some recent attempts by philosophers to analyse and interpret the dynamics of living cultures. Here the basic hypothesis seems to be that cultures are more or less logically organized structures, and that if one can properly identify the "premises" implicit in the structure, the interpretation of known phases of the culture follows deductively. The most ambitious and perhaps penetrating attempt to apply this method to major cultures of the modern world is that of F. S. C. Northrup.[13] His "data" for premises consist mainly of the statements of philosophers, the tenets of religions, and the products of art. His book, incidentally, contains as the second chapter an interesting analysis of Mexican culture from this point of view. A less impressive and more fragmentary demonstration of a somewhat similar philosophical method is that of Feibleman.[14] He

[8] *And Keep Your Powder Dry*, New York, 1942.

[9] Gregory Bateson, director, 15 West 77th St., New York 24, New York.

[10] *Escape from Freedom*, New York, 1941.

[11] *The Individual and His Society*, New York, 1939; *The Psychological Frontiers of Society*, New York, 1945.

[12] *The Psychological Frontiers of Society*, pp. 413-454.

[13] *The Meeting of East and West*, New York, 1946.

[14] *The Theory of Human Culture*, New York, 1946.

deals very briefly only with Chinese and English civilization among the advanced cultures. Feibleman's concept of the "implicit dominant ontology", however, as the unifying core of basic premises of a culture, may prove useful in further studies. It is my own view that these new "deductive" approaches to the study of complex civilizations are enlightening and stimulating. However, I do not feel that this method has sufficient validity to stand alone without benefit of field investigation, a point of view in which, I believe, most of the authors would concur.

When we turn to the type of anthropological studies of modern cultures which we have arbitrarily dubbed "inductive", we must consider the development of field studies which as a group have come to be known among North American anthropologists as "community studies". This approach has been applied both to urban and to rural communities, and it is still in course of development. The techniques are manifestly more complicated in the study of urban culture than in the analysis of rural community patterns.

The study of communities with some type of modern Western culture was initiated by rural sociologists in North America,[15] and has been continued by them up to the present. Generally speaking the rural sociological approach has not been directed toward the discovery and analysis of *patterns* of culture, but rather to the elucidation of "rural" or "small community" *variations* in behavior and in institutions whose patterning in more metropolitan form is *assumed* to be known by the investigator and his readers. Usually no attempt is made toward a comprehensive and detailed description and analysis of the whole culture, but attention is directed toward certain "problems", such as the man-land ratio, the function of the rural church, marketing, and the like.[16]

Field ethnologists did not interest themselves in systematic studies of modern or mixed communities until some time after the rural sociologists were well under way. One of the first steps in this direction undertaken by anthropologist was Manuel Gamio's comprehensive study of the Valley of Teotihuacán, published in 1922.[17] This investigation, employing the services of scientists from several other disciplines in addition to social anthropology, also stands as a sort of forerunner of modern "regional" and "areal" studies.

[15] The earliest systematic product seems to have been J. M. Williams, *An American Town*, New York, 1916.

[16] For a review of some of these studies, see Carl C. Taylor, "Techniques of Community Study and Analysis as Applied to Modern Civilized Societies", in Ralph Linton, ed., *The Science of Man in the World Crisis*, New York, 1945, pp. 416-441.

[17] Manuel Gamio, *et al.*, *La Población del Valle de Teotihuacán*, 3 vols., Mexico, 1922.

Field ethnologists were drawn toward the investigation of modern communities by their realization of the importance of the processes of "acculturation" or "transculturation". As the ethnologists pursed the disappearing aborigines in various areas of the globe they became aware of the fact that many "native" cultures still available for study were no longer "pure" in the aboriginal sense, but, on the contrary, were often more than a little influenced by Western Civilization. Many native cultures disappeared entirely before the shock of contacts with Europeans, but others developed modifications which enabled them to survive in the modern world. These survivors were modern cultures although incorporating certain aboriginal elements. Thus, without fully realizing it in advance, anthropologists found themselves forced to deal with systems of custom forming functional parts of Western Civilization.

In the Latin American area the first intensive study of a modern "folk" community of mixed culture by a social anthropologist was the description of Tepoztlan by Robert Redfield.[18] Although a pair of sociologists had previously studied a modern North American city from the overall cultural point of view of the ethnologist and had produced their classic work on Middletown,[19] this book of Redfield's served as a strong stimulus to other field anthropologists to devote their energies to communities forming part of the modern world. Redfield's theoretical preoccupations have been mainly with the "folk culture" as a general type (contrasted, for example, with urban civilization) in process of change. In studying this problem in Mexico and Guatemala, however, he has done or caused to be done a number of other studies which add to our knowledge of the Creole Culture in various local and regional forms.[20]

With this stimulus a number of books[21] have now appeared documenting the functioning forms of the Creole of Modern Latin American culture as found in small, non-urban communities, and organized field studies are going on in different countries of Latin America to produce more material of this sort.

18 Robert Redfield, *Tepoztlan: A Mexican Village*, Chicago, 1930.

19 Robert S. and Helen M. Lynd, *Middletown*, New York, 1929.

20 Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, 1941; Robert Redfield and Alfonso Villa, *Chan Kom: A Maya Village*, Washington, 1934; Robert Redfield and Margaret Park Redfield, *Disease and its Treatment in Dzitas, Yucatan*, Washington, 1940; Asael Hansen, "The Ecology of a Latin America City", in E. B. Reuter, ed., *Race and Culture Contacts*, New York, 1934, pp. 124-142.

21 To mention a few: E. C. Parsons, *Mitla, Town of the Souls*, Chicago, 1936; E. H. Spicer, *Pascua: A Yaqui Village in Arizona*, Chicago, 1940; O. E. Leonard and C. P Loomis, *El Cerrito, New Mexico*, Washington, 1941; John Gillin, *Moches: A Peruvian Coastal Community*, Washington, 1947; John Gillin, "Parallel Cultures and the Inhibitions to Acculturations in a Guatemalan Community", *Social Forces*, vol. 24, pp. 1-14, 1946.

In summary, then, we see that modern social anthropology has recently developed a new field of interest, the culture of modern communities. The methods of intensive field investigation developed in the study of aboriginal cultures have proved effective in illuminating the patterns of culture in the modern world, especially when applied to communities of conveniently limited size. And new developments in theory and in the technique of studying cultural change, contact between cultures, and the processes of cultural integration have placed anthropological science in a position to analyse constructively newly emerging and previously misunderstood cultures in large areas of the world, especially Latin America. The study of the "folk" or "peasant" manifestations of the culture[22] of a major area of the modern world is undoubtedly an essential phase in the understanding of the areal civilization in question.[23] But the culture of a large area in the modern world is manifested not only in small communities and rural localities, but also in cities. Is anthropology at present equipped to deal with such situations?

Up to the present only two studies of the cultural patterning of urban social life have been published, the Lynds' study of "Middletown" [24] and the study of "Yankee City" directed bv W. L. Warner.[25] For Latin America the only attempt to work out the patterns of urban culture by field investigation of which I am aware is the study of Mérida, Yucatan by Asael Hansen, which has never been completely published.[26] The technical problems imposed on the anthropologist at-

[22] It is not necessary here to discuss the theoretical differences between folk and urban cultures. Three different, although not entirely opposed, points of view will be found in Howard W. Odum, *Understanding Society*, New York, 1947; Robert Redfield, "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, vol. 52, 1947, pp. 293-308; Godfrey and Monica Wilson, *The Analysis of Social Change*, Cambridge, England, 1945.

[23] Examples of the anthropological study of culture as exhibited in small communities in other world areas are the following. United States: James West, *Plainville, U. S. A.*, New York, 1945; French Canada: Horace Miner, *St. Dennis, A French Canadian Parish*, Chicago, 1939; China: Martin C. Yang, *A Chinese Village*, New York, 1945; Ireland: C. M. Arensberg and S. T. Kimball, *Family and Community in Ireland*, Cambridge, Mass., 1940; Japan: John F. Embree, *Suye Mura, A Japanese Village*, Chicago, 1939. These titles do not compose an exhaustive bibliography of such studies, but are mentioned in order to support our contention that the "community study approach" has become a fairly well established feature of modern social anthropology.

[24] R. S. and H. M. Lynd, *Middletown*, New York, 1929; *Middletown in Transition*, New York, 1936.

[25] W. Lloyd Warner and Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*. New Haven, 1941; W. L. Warner and Leo Srole, *The Social Systems of American Ethnic Groups*, New Haven, 1945; W. L. Warner and Paul S. Lunt, *The Status System of a Modern Community*, New Haven, 1942; W. L. Warner and J. O. Low, *The Social System of the Modern Factory*, New Haven, 1948; W. L. Warner, *American Symbol Systems* (in press); W. L. Warner, *Data Book for the Yankee City Series* (in press).

[26] See Hansen, *op. cit.*, parts of the material have been incorporated in Redfield's, *The Folk Culture of Yucatan.*

tempting to study a culture as manifested in modern urban conditions are considerably greater and more complex than those involved in a smaller type of community. Whereas one man can achieve a reliable delineation of the culture of a small community, using the techniques of interview, participant observation, photographing and spot mapping, and the like, which are not so different from those applied to the study of "tribal" cultures, the very size of the modern city requires a considerable staff of investigators if its culture is to be adequately understood within a reasonable period of time. Furthermore, all modern cities in Latin America and elsewhere, contain numerous social categories (for example, social classes) each with a subculture somewhat different from the other. The number of specialties, in Linton's sense,[27] is enormously greater than in the rural community. Modern cities have a literate culture in which documents, contracts, newspapers, and so on, are important instruments, and they are also the possessors of written histories which have often a determining influence on current cultural patterns. The sheer size of the typical city population renders mathematically more probable, and therefore more significant, a wide range of variations from the pattern or "norm" of behavior, so that statistical counts and tabulations assume greater importance than in the cultural study of the small, relatively integrated society or community in which variations are rarer and less extensive.

Anthropologists have developed theoretical concepts and practical techniques for analysing cultures as wholes, but it seems likely that the time has come when, if they are to take the responsibility for the study of large areas of modern culture, they must call in and integrate the services of other specialists in the social and applied physical sciences. We cannot expect an anthropologist to master the detailed content of all the technological and institutional specialties of a modern culture to the same degree he can assimilate or familiarize himself with the content of a "tribal" or "folk" culture. To master only one specialty in modern civilization, for example, the legal systems of Latin America or the profession of electrical engineering, is a life's work. Details of content will have to be contributed by experts in these fields. But the anthropologist should be able to coordinate such contributions on the basis of the cultural concept and its corollaries and to analyse the functioning of such specialties in the total configuration of the culture. Likewise the anthropologist will be able to point out inconsistencies, areas of maladjustment and conflict, between the custom-patterns and institutions of a modern culture which are not apparent to more specialized colleagues.

27 Ralph Linton, *The Study on Man*, New York, pp. 272-273.

Thus in the reliable delineation of the major areal manifestations of culture in the modern world a considerable development of teamwork between the sciences will be required. Even to uncover the basic, underlying, universal, patterns of the Latin American culture, for example, will require the contributions of many colleagues. Yet the task does not seem impossible, and the achievement of a working collaboration and common focus among the different scientific and humanistic disciplines will be a major step in itself.

In the field of Modern Latin American or Creole culture several immediate needs seem to stand out. 1) More field studies of the "community" type will afford accurate pictures of the design for living in all significant regions of the area. 2) A few systematically organized studies of the culture of cities in modern Latin America are needed. 3) Some field studies in modern Spain and Portugal would establish more clearly the mutual influences of the culture of the Mother Country and the New World upon each other. 4) Intensive historical research in the archives of Spain and of the New World with a view to elucidating in detail the actual culture which was imported from the Iberian Peninsula into the New World during colonial times is essential to an understanding of the content and orientation of modern Creole civilization. 5) Collation of cultural material from the art and humanistic products of modern Latin America will be required if we are to analyse many traditional patterns of thought and emotion. For example, novels such as those of Jorge Icaza and Ciro Alegría often contain as keenly observed data on modern patterns as do the monographs of social scientists. Much of what we may discover concerning the basic underlying values, mental patterns, and "covert culture" of Modern Latin America is to be sought in the cultural analysis of contemporary and traditional poetry, painting, fiction, philosophical writing, drama, handicrafts, and other "artistic" products which are often over looked as anthropological data. 6) A systematic attempt is needed to analyse the aboriginal contributions to modern culture in various parts of Latin America. This has too often been done, it at all, on a piece-meal basis and by individuals who conceived the culture of Latin America as essentially the same as that of Europe, rather than as an emerging configuration in process of consolidation. 7) A basic coordinating plan would be desirable whereby the interests of workers trained in various disciplines could be focused on the problems of cultural delineation. Such a plan does not imply a mammouth, organized "research project" financed in terms of millions of dollars and manned by an army of researchers moving in serried ranks under the disciplinary orders of a scientific "general" or "executive staff". More profitable would doubtless be the continued efforts of individual researchers and ins-

titutional programs. But if each of the independent research programs could be seen as contributing its share to the overall objectives and within a basic framework, considerable lost motion could be avoided and faster progress made.

As our knowledge of Modern Latin American civilization increases, both the "inductive" and "deductive" approaches to the interpretation of the culture will be brought increasingly to bear in complementary fashion on the interpretation of the culture. Doubtless in learning to understand this great design for living we shall also develop now techniques and methods. Thus we may eventually arrive at a reliable understanding of the structure of the Creole Culture, we may uncover its basic premises and assumptions, we shall see the function of certain details and forms whose significance remains obscure at present, we may comprehend in a scientific manner the range of basic personalities and national character structures produced by the culture, we may base our expectations regarding the decisions and actions of the people on facts rather than intuitions and prejudices. And thereby, it is to be hoped, we may eliminate banalities and errors which have been involved in many international and inter-regional misunderstandings of the past.

In attempting to draw attention to the contributions which social anthropology may make to the scientific understanding of Modern Latin American, Creole or Mestizo Culture, I would be the first to affirm the need for a similar concerted analysis of North American or Anglo-American culture of the present day, and, in fact, of all the major cultures whose inter-functioning determines the potential problems and potential satisfactions of the population of the modern world. I have emphasized the possibilities for such research in the Latin American area because many of us who are readers of and contributors to this journal are especially familiar with the anthropological data and problems of this area.



Joven indígena de paseo en el pueblo de Ocú, Panamá.—*Fotog.: Ministerio de Agricultura y Comercio de Panamá.*

Organización Social de Tzeltales y Tzotziles, México

por C. Guiteras Holmes
(México)

English Summary

Tzeltal and Tzotzil groups inhabiting the Highlands of the center of the State of Chiapas live in vacant-town Municipios and Municipal Agencies, the town proper only being inhabited temporarily by those Indians holding religious or political offices. Some of them have a ladino (mestizo or white) population while others have not, having never had it or having expelled it more or less violently. The land in the town is communal while that in the surrounding country belongs to families and is inherited through the male line with few exceptions. Where land is scarce we find desertion and invasion of neighboring lands, trouble over inheritance and ownership of land and the development of crafts and trade. In some places a woman may buy a piece of land with money earned weaving for others of the same tribe or locality.

Girls never speak to boys and marriage is more an arrangement between two families than between a man woman. Schools are frecuented only by boys, as children start their schooling at the age when segregation of the sexes begins. Ladino teachers generally ridicule the Indian customs, their dress and surnames, wich is one of the reasons for the desire to have Indian teachers. In districts where life is harder marriage takes place around 20 to 25 yers and under opposite conditions at a much earlier age. Indian marriages are considered illegal and the children are elleg!timate under Mexican law a situation which might have evil consequences in the future when inheritance of the land might be questioned, if it were to be coveted by unscrupulous outsiders.

We find great family cooperation based on the reciprocity principle, plus intergroup cooperation in all work that is to benefit the community. This is being gradually substituted by money payment but it is still unlikely to find an Indian working for another of the same tribe.

Each community is selfsufficient and based on an agricultural economy. Nevertheless the need for ready money is being felt more and more. Therefore, the more progressive Indian plants wheat, which he does not consume, tobacco, chile and pigs for the market (other trade is mostly done by barter). Social classes are beginning to be detectable: poor and rich, the latter carrying the prestige of offices held. Conservative Indians look with scorn on the ambitious, and the more progressive are not without a bit of fear of witchcraft for deserting old customs. Another group is formed by those who have gone to study in the urban centers and return as rural teachers.

Contacts with Indians belonging to other tribes or groups is generally through work and trade. Few intragroup marriages exist, although ritual relationships are established and a doctor of one tribe may be called in to cure the sick of another. Nervertheless there is a certain amount of distrust of outsiders. The relations between Indians and ladinos are rarely ever cordial. The latter look down on the former and exploit and ridicule them on the slightest occa-

sion. The Catholic priest visits some of the villages on request and hurries away as soon as his duties have been hastily performed. Teachers from urban centers comply with their duties with the same anxious desire to be free from them, never establishing contac with pupils' parents. Schools and Missions for educating and bettering techniques, belonging to the Department of Indian Affairs, have accomplished very little due to the indifference and ignorance towards the people they are supposed to better. Most of the Indians want to learn Spanish "to defend my brothers", as they express it, while others retire meekly and submit. The only intervention of the Government has been in the form of establishing a few schools, granting some land without handing out the proper owners in papers, and sending out a handfull of medical missions. It is suggested for immediate application: more schools, schools for girls where teachers should be women; better communications; rotation of crops, new agricultural techniques; cooperatives for buying and selling where Indians are used to cooperate. Those Government employees who are to live or establish contact with the Indians shouls know a minimum about their customs or at least know that there are other cultures than their own in order to bear a respectful attitude. Honesty and respect are readily apreciated by the Indian populations.

Estos pueblos indígenas del Centro del Estado de Chiapas habitan una zona de montañas y pequeños valles. Políticamente, están divididos en Municipios y Agencias Municipales.

Cada una de estas divisiones comprende un grupo étnico y quizás racial, diferente. Los municipios y agencias más cercanos a la ciudad de San Cristóbal las Casas hablan la lengua tzotzil y habitan un clima frío, en tanto los Tzeltales están más alejados, teniendo la mayoría de éstos a Ocosingo como centro urbano más próximo, y un clima más templado con valles calientes. Los pueblos de esta última zona tienen una mayor variedad de plantas de cultivo. En cada Municipio o Agencia, es decir en cada grupo indígena, hay lo que se llama el pueblo donde se encuentran la iglesia que guarda el Santo Patrón, el Cabildo y la Escuela.

La mayor parte de estos pueblos son habitados por los Indígenas, temporalmente. Las casas aquí no tienen milpa o la tienen muy pequeña y a veces no pertenece a un solo dueño. Han sido construídas por varios parientes o amigos, generalmente del mismo paraje o ranchería, para tener donde hospedarse durante las grandes fiestas o para ser prestadas mediante un bocado o regalo a aquellos que han de pasarse un año en el pueblo en el desempeño de un cargo político o religioso (Cancuc y Tenango son excepciones a esta regla). La verdadera vivienda del Indígena está en los terrenos de los parajes, algunos muy alejados del pueblo. Aun los mismos que desempeñan un cargo no vienen al pueblo con toda su familia, sino que parte de ella queda

en el paraje para cuidar la milpa y los animales, y durante las épocas de roza, siembra, limpia y cosechas todas piden permiso al Ayuntamiento para pasarse dos o tres semanas alejados del centro del gobierno local. Cuando la familia es chica, cuando el hombre es joven y sus hijos muy pequeños, pide a algún otro pariente, generalmente la suegra o cuñados que cuiden su casa en el paraje.

En algunos de los pueblos hay una población "*ladina*", en la que predominan las mujeres con hijos, que se dedica al comercio, al expendio de "trago" y a sus pequeñas siembras. En San Pedro Chenalhó las familias ladinas más antiguas se dedicaban al negocio mucho más productivo de enganchadores de Indios para las fincas cafeteras; negocio en el que colaboraban los demás Ladinos y Ladinas, sobre todo en la denuncia e identificación de aquellos que, después de darse cuenta de que por más que trabajaran nunca iban a poder saldar la siempre creciente deuda con el dueño de la finca y la tienda de raya, habían huído y regresado a su hogar. Este lucrativo negocio ha ido decreciendo en los últimos años con la formación del Sindicato de Trabajadores del Soconusco, en San Cristóbal, y la influencia del Depto. de Protección Indígena del Estado.

En otros pueblos nunca se establecieron muchos Ladinos, y sólo había algunas fincas o pequeños ranchos aislados, de Ladinos, cuyo único contacto con los Indígenas es la venta del aguardiente y el trabajo asalariado en la agricultura. A veces las casas de estos Ladinos eran una especie de tienda donde los Indígenas, además de trago, compraban velas e incienso, fósforos y cigarrillos y prendas personales de vestido de segunda mano, que habían sido quitadas a otros por una deuda de trago. Muchos de estos ranchos fueron comprados de una manera poco honorable, ya que el Ladino "embolaba" al Indígena, le regalaba una pieza de manta para su esposa y los papeles pasaban del cliente indígena al Ladino, sin que el primero se diese cuenta exacta de lo que estaba ocurriendo. Como puede suponerse, esto es causa de odios y rencores y de visitas al centro urbano para tratar de lograr la reparación del daño.

Los terrenos al centro de estos "pueblos" son casi todos comunales. Para conseguir un sitio donde edificar una casa basta pedirlo a las autoridades locales, es decir al Ayuntamiento. Los Indígenas tienen el concepto de que es sólo prestado. Esto también ha hecho surgir pleitos con los Ladinos, a quienes su terreno no les ha costado nada y que al abandonar el pueblo venden esta propiedad (que sólo tienen el derecho de usufructuar) a otro Ladino, quien se cree el legítimo dueño, ya que su dinero le ha costado. Esto constituye otro motivo de conflicto entre Indígenas y Ladinos.

Hay otros pueblos habitados por Indígenas, donde hubo en años

anteriores una población ladina y donde hoy en día sólo se permite la entrada a comerciantes ladinos en los días de grandes fiestas y el domingo, día de mercado. La expulsión de Ladinos se llevó a cabo con mayor o menor violencia, posiblemente siempre justificada por los abusos que la precedieron.

Hay, como podemos ver por lo expuesto anteriormente:

1.—Pueblos indígenas;

2.—Pueblos donde habita una pequeña población ladina, pequeña en relación con la población indígena del municipio;

3.—Pueblos donde antes hubo, pero ya no hay Ladinos.

En los parajes o rancherías los Indígenas tienen sus terrenos donde está la vivienda, el temazcal —hay sólo unos cuantos que no lo tienen— y el granero. Aquí viven apartados del Ladino y su vida se desenvuelve de acuerdo con la tradición. Los cambios culturales son lentos y la influencia urbana tarda mucho en llegar a los rincones más apartados.

Los terrenos del pueblo, como ya dije, son comunales, como también lo son algunos bosques donde todos pueden ir a buscar madera para construir una casa y la leña, así como los ríos y ojos de agua; pero los terrenos de los parajes son de propiedad individual, que se hereda en la mayor parte de los grupos por la línea paterna (Chamula y Huistán constituyen una excepción). Esta situación hace que hombres que están emparentados y que tienen el mismo apellido indígena vivan cercanos unos a otros. Los descendientes de un hombre a veces amojonan sus terrenos, pero aunque no se haga esto, todos ellos saben cuál es el pedazo que les corresponde, y si desean sembrar otros terrenos se ponen de acuerdo con sus parientes y así se evitan pleitos. Un informante de Chenalhó me dijo que nunca peleaban por terrenos porque tienen tierra suficiente y el que quiere trabajar puede hacerlo.

Desde luego esta situación no es la de todos los municipios. En Chamula hay una gran escasez de terrenos que tiene acentuadas consecuencias.

La unidad básica social en todos estos grupos la constituye la familia elemental, es decir, el padre, la madre y los hijos, que habitan una casa. En ocasiones, además de los anteriores, hay una madre anciana, o hijos de un matrimonio anterior. También, aunque en contados casos, hay un hombre viviendo con dos esposas. Mientras los hijos son solteros viven con sus padres, pero al casarse construyen su casa, para constituir, a su vez, otra familia, independiente en todo de aquella de donde proceden.

Un grupo más amplio de parientes, que no habitan la misma casa, lo forman los hermanos varones del padre y los hijos varones casados, que, como ya vimos, generalmente viven cercanos unos a otros, o sobre los mismos terrenos. Esta familia extendida se reúne para tra-



Regidores del Ayuntamiento de Cancuc.—Izeltales de Chiapas, Méx.—*Fotog.: C. Guiteras.*

bajos cooperativos, y en matrimonios y fiestas. Hay otros casos en que los hermanos y primos no viven cerca porque heredaron terrenos en otros parajes, terrenos que fueron adquiridos por su padre o su abuelo, ya mediante la compra o heredados a su vez. La compra no es siempre válida, es decir el terreno debe ser devuelto en el caso de ser reclamado por la familia que lo vendió; pero, en otros casos, cuando aquella familia ha desaparecido y no hay herederos, o éstos tienen tierras suficientes, no se hace la reclamación de devolución, quedando, en manos de los últimos compradores. También hay parientes alejados por vivir en tierras prestadas o alquiladas. Pero todo esto es más bien reciente en la región, ya que al pronunciar un apellido indígena todos señalan inmediatamente de qué paraje procede.

Dentro de cada familia elemental, es el hombre a quien toca la manutención, trabajando de sol a sol en la milpa. La mujer se encarga de preparar los alimentos, atender los animales, tejer la ropa de la familia y cuidar de los hijos. Generalmente es ella quien guarda los ahorros, porque el marido anda fuera y ella queda en casa cuidando las propiedades de la familia.

Nunca se realiza una transacción comercial sin antes haberlo discutido marido y mujer. El es el jefe de la casa, pero ella está enterada de todo lo que hace y aunque delante de los amigos no dice una sola palabra, él la consulta y ella le recuerda nombres y fechas. En el caso de dar una hija en matrimonio, nunca puede hacerlo el padre, sino que éste espera por su esposa, pues ambos deben resolver conjuntamente. Dentro de este pequeño núcleo hay una independencia económica, pues la mujer considera suyo el producto de la venta de sus gallinas, de sus verduras, de su frijol, de su tejido. Ella puede comprar un terreno juntando el dinero de su trabajo (aunque esto sólo se observa entre pocos grupos).

Un muchacho que quiere vender frutas o maíz en el mercado puede hacerlo y será suya una parte del dinero recibido. Lo mismo una niña que teje prendas de vestir y quiere venderlas, deberá devolver a sus padres el importe del hilo, pero el resto es dinero suyo.

Los hijos pequeños son cuidados por la mujer, pero al llegar a los 7 u 8 años, éstos deben comenzar el aprendizaje del trabajo. El niño desde esa edad acompaña al padre a la milpa y a veces jugando, a veces trabajando, aprenderá y le ayudará a su padre. La niña permanece al lado de la madre donde comienza a remendar, tejer en un telar en miniatura, tortear, y moler el maíz.

La casa indígena consta de una sola pieza donde se trabaja, se come, se reza y se duerme. Los hijos pequeños duermen juntos, pero al llegar a los 7 u 8 años se separan, las niñas por un lado y los varones por otro. Antes de esta edad, se bañan juntos en el temazcal,

con la madre o con el padre y juegan juntos niños y niñas. Después hay una completa separación de los dos sexos. Una muchacha y un muchacho no deben salir juntos, el hermano no puede acompañar a la hermana si ella no lleva "su compañía", como dicen ellos, que inclusive puede ser un sobrinito de unos meses cargado a la espalda. Cuando hay un hombre presente, una muchacha soltera baja la vista y no pronuncia palabra: cuando va al mercado acompañando a la madre, se pone sus collares y viste su huipil más bonito, pero si levanta la vista, si ríe, ningún muchacho la querrá para esposa; ella debe mantenerse seria ayudando a su madre y cuidando de los hermanitos pequeños.

Una casa sin hijos es una casa triste y el hombre que no los tiene es considerado pobre, como aquel con muchos hijos es considerado rico. Hay un poco de preferencia por hijos varones para que ayuden al padre en la milpa, pero si faltan las hijas, hay que adoptarlas, ya que la madre necesita ser ayudada por una muchacha. Uno de mis informantes me contaba cómo nunca tuvo hermanitas y cómo él y sus 3 hermanos tenían que turnarse barriendo la casa, moliendo y torteando para ayudar a la madre.

Los hermanos pequeños respetan y obedecen a los hermanos mayores, que, en muchos aspectos, han hecho las veces de padres para con ellos.

La mujer cuida al marido como la madre al hijo. Cuando van al mercado no lo pierde de vista, pues sabe que empezando a tomar trago, es ella quien ha de cuidar que no gaste todo el dinero, que no lo pierda, que no se lo quiten las Ladinas vendedoras de aguardiente y finalmente, al acercarse la noche, es ella quien lo tomará de la mano para guiarlo a la casa, a veces a empujones y gritos.

Los hijos pequeños tienen este mismo cuidado con el padre, llamándolo y pidiéndole que ya no beba más, que ya es tarde, que no van a llegar a la casa, etc.

En cuanto a los otros parientes el comportamiento está en relación directa con la proximidad, y con la edad relativa. A una persona mayor siempre se la trata con respeto y consideración, y a una menor se le exige esta misma actitud. Los parientes cercanos son más queridos y más unidos que los parientes que habitan alejados, a los que sólo se ve en ocasión de fiestas en el pueblo, de un matrimonio o una muerte.

Las casas tienen puertas que sólo cierran para aislarse del exterior, pero, no por temor a que alguien trate de entrar. Ningún Indígena entra en la casa de otro cuando sabe que no hay quien lo reciba. Dentro de esta casa donde todos conviven, además de comer y dormir. se velan los muertos. En Cancuc se entierran en la misma casa. Allí

nacen los hijos que, ya crecidos, allí se casan. El primer contacto sexual de una mujer siempre se realizará en la casa de sus padres.

El dar a luz es un asunto privado y sólo están presentes la madre de la mujer que hace las veces de partera, salvo algunos lugares como Zinacantan donde hay parteras profesionales, una hermana mayor, cuando falta la madre, y el esposo. Más tarde vendrán la suegra y otros parientes con algún manjar para la nueva madre, como también un padrino o una madrina para el niño, en los pueblos en que se bautiza a los hijos, porque los hay que no hacen esto, como Cancuc. Cuando ha nacido un hijo varón la partera recibe mayor paga que cuando se trata de una hembra. El padre de la criatura o la partera, entierran la placenta para que no se la coman los perros, pues, de comerla, el niño se enfermaría o sería un cobarde. El cordón umbilical de una niña se deja secar junto al fuego y se entierra allí, mientras que el de un varón es llevado por el padre hasta la punta del árbol más alto para que el niño sepa subir a los árboles y cortar las frutas. Cuando una madre habla del porvenir de sus hijos nunca hace mención del más pequeño, porque "todavía no está criado", y siempre se teme que muera pues siendo pequeño es más susceptible al "daño echado" por uno que sabe hacerlo; y es en los hijos, en lo que más quieren los padres, donde se ceba el enemigo para causar el mal mayor. El temor mencionado arriba es resultado de la gran mortalidad infantil que existe en estos grupos.

Los niños son conocidos por apodos puestos por el padre o un hermano mayor, o son llamados "bankilal" (el mayor), "itzinal" (el menor) y "kosh" o "koshito" (el más pequeño). Cuando se inscribe a los niños en la escuela es el momento en que aparece la necesidad de darles un nombre.

Las niñas no van a la escuela, porque tendrían que comenzar precisamente a la edad en que no deben ser vistas hablando con un muchacho, y algunas veces un hombre se casa con una mujer sin saber su nombre. Este tiene que darlo el padre, quien es el único que recuerda con qué nombre los bautizó el sacerdote y están inscritos en el registro de nacimiento.

Generalmente el nombre de un niño es el del abuelo, el del padre o de un pariente que ha sido bueno y trabajador, porque el niño es su "jelol" es decir, su reposición. El primer contacto del pequeño indígena fuera de su familia (en caso de que vaya a la escuela, pues son pocos los que van), es con los otros niños, con quienes establece al día siguiente una amistad alegre y despreocupada, y con el maestro ladino, quien en muchos casos se burla de su apellido indígena, de su ropa y de su desconocimiento del español. El pequeño apenas se da cuenta de esto porque no entiende lo que el maestro dice y está asustado al

encontrarse de pronto, entre tantos desconocidos. Sí siente que hay, de parte del maestro, hostilidad para con él. Los muchachos que ya saben algunas palabras de español o que han asistido varios años a la escuela se dan mejor cuenta de que esta hostilidad existe y es una de las causas por lo que ellos quisieran tener en sus primeros años escolares maestros indígenas. Desde luego, hay también algunos maestros respetuosos de las costumbres indígenas, llegando a hacerse querer por los miembros del grupo.

La niña se queda en la casa con su madre y sus hermanitos hasta que un día vienen a pedirla en matrimonio y sale a constituir su propia familia.

El matrimonio es más un arreglo entre dos familias, que una cosa personal de los contrayentes. Los matrimonios hechos por los padres del muchacho, que piden, y los padres de la muchacha, que dan, son los que los Indígenas consideran legítimos. Cuando un muchacho habla con una muchacha y ambos se ponen de acuerdo, es muy criticado. y los contrayentes se separan con mayor facilidad, pues para ellos, no están casados, sino sólo juntados. Existe en toda esta zona lo que llamamos "precio de la novia", teniendo su correspondiente expresión en tzotzil y en tzeltal; *stoj kajnil,* dicen los Pableros, Chamulas, etc. y *stojol kinam*, los Cancuqueros, Tenejapanecos, etc., que quiere decir "la paga de mi mujer". Esta consiste en regalos que llevan el muchacho y sus padres, o representantes, a la casa de los padres de la muchacha. Según los distintos grupos se regalan distintas cosas: 250 plátanos, un tzontle de maíz, una canasta de frijol, naranjas y limas, sal, panela, carne de res, trago, etc. La petición siempre es alrededor de las 6 de la tarde, hora en que se supone esté reunida la familia. Esta visita siempre se hace por sorpresa para evitar el pretexto de que uno de los padres no esté presente y no se pueda discutir el asunto. Los regalos nunca son aceptados la primera vez, y la familia del muchacho tiene que cargar con ellos, o los deja y son devueltos a su casa el día siguiente por la familia de la muchacha. En algunos pueblos son necesarias hasta diez visitas, en que siempre se devuelven los regalos, porque una vez aceptados, una vez que se permite introducirlos a la casa y los padres participen en ellos y del trago, se considera que la muchacha está comprometida, y son raros los casos en que después de ésto se disuelva el compromiso: "Ya la palabra está dada y hay que cumplir", me dijeron varios informantes. El romper el compromiso traería dificultades y enemistades entre las dos familias, y en estas comunidades todo tiende a suavizar asperezas y a que todos vivan en paz. Además del regalo expresado, el muchacho debe acarrear leña para sus suegros, una vez casado debe vivir un año con ellos, trabajando; después del cual puede llevarse a su mujer a la casa de los padres

de él o a su nueva vivienda. Hay lugares en que no es necesario un año de residencia matrilocal sino sólo algunos meses, pero el año es lo más corriente. Cuando se trata de un matrimonio entre hombre y mujer viudos o divorciados, el tiempo es mucho menor y los regalos no tan abundantes ni costosos. Por regla general estos Indígenas contraen matrimonio dentro de su generación y se asombran cuando ven a un Ladino viejo casado con una mujer que pudiera ser su hija. La edad varía según el grupo; un hombre de 20 a 25 años con una mujer de 18 o 20 en Chamula y Zinacantan, y hombres de 16 con mujeres de 15 en Cancuc. Donde la vida es más fácil se casan más jóvenes, y viceversa. En la mayor parte de estos grupos un hombre que haya estado casado no puede aspirar a contraer nuevo matrimonio con una muchacha virgen. En casos de separación la mujer vuelve a la casa de sus padres con los niños pequeños. Los disgustos se tratan de resolver amigablemente y un hombre que ha pegado a su mujer viene a pedirla de nuevo, suplicando a los suegros el perdón. Generalmente ella vuelve con él. Las causas del divorcio más comunes son el que la mujer no tenga la comida preparada cuando regresa de la milpa el esposo, o no sepa tejer su camisa, o "no sepa tener hijos", como dicen ellos, o que él se emborrache y le pegue a ella, o no trabaje lo suficiente a fin de que ella pueda comprar el algodón para tejer su ropa y la de los niños. En aquellos casos en que un hombre tiene más de una esposa es porque una no sabe tejer, y la otra sabe; o no tiene hijos y la otra tiene; o es enfermiza y no puede cuidar la casa. Una de mis informantes me dijo que sería bueno que su esposo tuviera otra mujer porque a ella le gustaba tejer pero le cansaba mucho la molienda del maíz y la torteada, y así se compartirían las labores de la casa.

En caso de separación, cuando ésta tiene lugar durante el primer año de casados, el muchacho exige a los padres de la esposa la devolución de los regalos que dió por ella. Se hace esto generalmente cuando no ha habido hijos. El Depto. de Protección Indígena, ha tratado de desterrar esta costumbre porque las reclamaciones surgen con bastante frecuencia, y el regalo, con un valor aproximado de unos 30 a 50 pesos es difícil de restituir.

En Zinacantan algunos matrimonios se hacen por la iglesia y por lo civil. En los otros pueblos no hay matrimonios registrados y todos los Indígenas son considerados como solteros y sus hijos como ilegítimos ante las leyes de la Nación. No tomar en cuenta el matrimonio en la forma en que lo realiza el grupo indígena pudiera en el futuro ocasionar muchas dificultades en cuanto a herencia de terrenos, si los Ladinos quieren quitárselos para sus propios fines.

En el matrimonio participan las dos familias de los contrayentes, y los parientes cercanos.

Después del matrimonio el hombre pasa a ser un miembro responsable de la comunidad y un contribuyente. Sus relaciones son menos estrechas con la familia y más con el grupo en general. La mujer adquiere mayor libertad, puede hablar en público, puede beber su poco de trago en las fiestas, puede bailar (si es de Cancuc y Tenejapa, porque en otros grupos la mujer nunca baila), y toma parte más activa en las fiestas al lado de su marido.

Todos los hombres se casan, salvo casos muy raros, en que debe haber una imposibilidad física. Una viuda siempre se vuelve a casar cuando sus hijos son pequeños, a veces con un hermano o primo del difunto esposo, con objeto de no alejarse de los terrenos que heredarán sus hijos al llegar a la edad en que los puedan trabajar. Una mujer viuda o divorciada necesita casarse en cuanto se le acaba el maíz que cosechó o sembró su esposo. Un viudo necesita casarse en seguida si una hija no tiene edad suficiente para hacer las tortillas y el pozol.

La división tan estricta de trabajo por sexos hace que éstos se complementen y que uno no pueda subsistir sin el otro. Una vez que se sale de la casa paterna y se constituye un hogar, al hombre, más que a la mujer, le da vergüenza volver y pedir ayuda. En caso de pedir esa ayuda, se paga como si se fuera un extraño.

Los muertos son enterrados, ya en cementerios, ya en los parajes. en los terrenos familiares, ya debajo del piso de la casa-habitación como en Cancuc. El muerto ha de llevarse toda su ropa consigo, en algunos lugares en un bulto, en otros, como en Cancuc, vestido con todas sus camisas o huipiles, uno sobre el otro; cuando éstos son muchos, los parientes y amigos presentes, exclaman con admiración: "Qué rico se va". En Zinacantan conocí casos en que las mujeres tejían el huipil con que serían enterradas. Una mujer de salud delicada se estaba dando prisa porque dijo que "no sabía cuando sería pero que creía que pronto". En todos existe el temor de "irse" mal ataviados. En el cementerio de Chenalhó una madre lloraba ante la idea de que su hijo fuera enterrado con el mismo traje con que fué encontrado muerto y decía: "Mí pobre hijo va desnudo". Un hermano suyo compró rápidamente unos metros de manta y él mismo cortó y dió forma a la camisa con que vistieron al muerto, recibiendo la madre un gran consuelo. Todos los muertos llevan consigo las prendas de algodón, pero hay grupos que también entierran a sus muertos con las de lana, como el grupo Chamula; porque la mayoría dice que la lana "es muy caliente para el alma". Un pariente puede utilizar la chamarra de lana de un muerto si la fumiga antes con humo de chile.

Cuando muere una persona se avisa a los familiares para que ven-

gan a velar, y también al padrino, cuando lo hay. Los parientes traen velas, y trago. El muerto es colocado sobre un petate y junto a él se colocan cosas que le serán necesarias para el camino que ha de emprender, como su peine, una aguja e hilo, su red con su huacalito y una botella; a veces un poco de totoposte (tortillas grandes y duras para los caminos largos), agua para que mezcle su pozol, y trago. Un niño llevará sus pequeños juguetes, una piedrecita muy brillante, un trompo, una cajita que él quería mucho. Al salir de la casa y al enterrar al muerto, la preocupación de los vivos es que el muerto sepa que lo está a fin de que no vuelva a molestarlos, a querer llevarse a alguno con él. Todos los presentes echan puñados de tierra sobre el petate o el cajón contribuyendo a que permanezca en la tumba y no regrese a causarles daño. En Cancuc la familia abandona la casa durante tres días.

Aquí no sólo participan los parientes sino también los vecinos y amigos. Los hermanos de un muerto no pueden cavar la fosa, sino que deben ser los cuñados, yernos o amigos. Estos son servidos con trago y comida que se cuece en el mismo lugar.

La mayor parte de los entierros terminan en borrachera que a uno se le antoja triste.

Por todo lo anterior podemos ver cómo entre estos Indígenas, la familia o grupo de familias es el núcleo más fuerte, y no la comunidad o la tribu. Las costumbres que refuerzan la unidad familiar no se extienden al grupo en general. Las instituciones que dan énfasis al grupo las veremos en seguida.

La cooperación en el trabajo es una de las instituciones que ponen de manifiesto las relaciones dentro del grupo.

Un hombre pide ayuda a parientes y amigos para la construcción, y, sobre todo, para la colocación del techo de su casa. Este trabajo no es pagado en dinero. El dueño de la casa da la comida diaria a los compañeros que trabajan con él y, después de terminado el trabajo, se hace una fiesta, en la que participan quienes intervinieron en la obra. El dueño, a su vez, queda obligado a devolver el mismo trabajo cuando alguno de sus compañeros se lo pide, lo que constituye el pago por el trabajo recibido. Habiendo cooperado, existe el derecho de pedir la cooperación. Todos los miembros de una familia, aun los parientes por matrimonio más alejados, contribuyen cuando uno de ellos ocupa un cargo público honeroso y necesitado de mucha ayuda. Todas las mujeres traen sus metates a una casa del pueblo y juntas preparan alimentos para decenas de personas. Los hombres acarrean leña con meses de anticipación, matan animales, cuidan del fuego que cuece las grandes ollas de maíz, van y vienen desde la milpa al pueblo. llevando a cabo mil diligencias indispensables. El día que uno

de ellos ostente un cargo podrá pedir la misma ayuda a sus compañeros en pago de la que él dió.

También se pide ayuda en tiempos de roza, limpia o cosecha, ayuda que se devuelve con el mismo trabajo, las mismas horas y días. Ultimamente ésto tiende a desaparecer con la introducción del trabajo asalariado, pero aún existe la idea de no trabajar por dinero con los del mismo grupo, aunque hay quienes excepcionalmente lo hagan. Casi siempre son miembros de otros grupos lo que vienen a trabajar en las milpas por maíz o dinero.

En San Pablo Chalchihuitán hay este intercambio de trabajo en las milpas entre personas del mismo apellido.

Obedeciendo a este mismo principio de reciprocidad, se hacen préstamos en especie o en dinero unas personas a otras. Este siempre se acepta, para devolverlo más tarde, con otro que tenga su valor aproximado.

También colaboran y trabajan juntos los hombres cuando las autoridades los convocan para componer un camino, arreglar un puente, la escuela, el Cabildo, o la línea telefónica.

Las mujeres se visitan, se reúnen en Chamula y Zinacantan para llevar sus ovejas a pastar; se reúnen en viajes al ojo de agua para volver con el cabello reluciente y los cántaros llenos; para ir a lavar la ropa al río, y se prestan el temazcal, en caso de enfermedad o parto. Los hombres se reúnen en viajes, en el mercado y los domingos.

Otra forma de cooperación es la de contribuir a las Misas de Milpa: todo hombre casado coopera con la compra de incienso, velas, cohetes y trago para rezar a los cerros y las cruces, pidiendo lluvia para la milpas, así como para que no vengan enfermedades, y todos tengan larga vida. Casi siempre se hace en cada Paraje después de ir al pueblo a celebrar una Misa general.

Todo lo que separa de los demás grupos da unidad al grupo en sí. El mismo vestido, el mismo idioma o modalidad del mismo idioma. porque cada grupo tiene la suya, el santo patrón de cada grupo, los apellidos indígenas.

Como podemos ver, la población de cada uno de estos grupos es homogénea; es decir, en cuanto a raza y costumbres un individuo es hoy muy semejante a otro. Los grupos están aislados unos de otros. La tecnología es sencilla. La comunidad es autosuficiente económicamente. La división del trabajo es simple, siendo marcadamente definidas las actividades de cada sexo. Las formas de control son informales, salvo en casos en que intervienen las autoridades, y de acuerdo con la tradición, y prevalece en ellos el concepto de lo sobrenatural. Esta cultura se asocia ya con el comercio, aunque en pequeña escala, con excepción de Chamula y Zinacantan. Con la importancia que va

adquiriendo el dinero, como consecuencia del comercio, se comienza a resentir la cooperación inter-grupo, y va formándose una individualización que traerá como consecuencia la desintegración de la organización familiar. Mientras existe la independencia económica local nadie se interesa, ni mucho menos se preocupa, por las condiciones sociales o económicas del resto de la nación o del mundo. Pero la tierra comienza a escasear en algunos grupos, siendo más notable el caso de los Chamulas y entonces hay que buscarla fuera, invadiendo terrenos ajenos, emigrando. Cada vez se hace necesario tener más dinero; se crían puercos, se siembra trigo, como en Chenalhó, donde, porque no lo consume el Indígena, el producto se puede guardar; se siembra chile en Cancuc, o tabaco en Chalchihuitán. Algunos de estos productos son llevados al mercado del centro urbano más próximo; otras veces el Indígena no tiene que salir de su casa, porque compradores Ladinos vienen a buscarlo a su puerta.

La presión que ejerce sobre la cultura la falta de tierras hace que los Chamulas y Zinacantecos se dediquen con mayor empeño a la producción de objetos manufacturados, al transporte de mercancías y a la compra y venta de sal, respectivamente. Esto es mal visto por los viejos, pero muchos jóvenes han aprendido a apreciar más las cosas que se pueden comprar con dinero, como caballos y mulas que les permiten ir más lejos y cargar mayores cantidades que con el mecapal.

Los Indígenas necesitan cultivar mayor cantidad de lo que van a consumir, para poder vender el sobrante. Pero, para esto, necesitan métodos más modernos de cultivo, rotación de cultivos. Con una superproducción pueden criar también más animales, tanto para los mercados urbanos como para mejorar su régimen alimenticio.

En esta cultura que hemos llamado homogénea vemos cómo comienzan a surgir clases sociales: la clase de los ricos y la de los pobres, íntimamente ligadas al prestigio de haber desempeñado de uno a todos los cargos, o de no haber desempeñado ninguno. Los cargos son generalmente muy costosos y sólo los hombres con dinero pueden hacer estos gastos. Sin embargo, es tan fuerte el estímulo del prestigio que muchos Indígenas adquieren deudas enormes para poder desempeñar un cargo ante su pueblo. Algunas veces tienen que irse a las fincas durante años para poder devolver el préstamo. Nunca se olvidan el título adquirido y se refieren con respeto al "pasado Regidor", al "pasado Alcalde". En Cancuc los del pueblo miran con un poco de desprecio a los que viven en las milpas y los llaman, cuando están disgustados y se pelean, "montañeros que no saben comer carne ni huevos".

También es perceptible la formación de otra clase nueva, la de aquellos que han salido a estudiar y ahora son los maestros rurales.

Para una sociedad basada en el cultivo, la posesión de sus tierras es de primordial importancia. Al dividirse los grandes latifundios los Indios quedaron otra vez dueños de sus tierras, pero viven siempre en el temor de volver a perderlas y reclaman continuamente que se les extiendan sus papeles de propiedad. Esto es de vital importancia y urge solucionarlo cuanto antes.

Contacto de Indígenas de diferentes pueblos.—Casi siempre este contacto es de trabajo y comercial. Indígenas de un municipio van a trabajar en las milpas de los municipios circunvecinos. El comercio se realiza en los mercados de los distintos pueblos o parajes. A veces a una fiesta vienen Indígenas de otros pueblos, pero esta concurrencia se debe más bien al mercado imprescindible y a la ocasión de encontrarse con amigos y conocidos que a la participación en la fiesta, de la que los de fuera son sólo espectadores. Siempre temen quedarse muy tarde porque dicen que cuando los otros se embolan recelan del de afuera y en ocasiones lo matan.

Hay pocos matrimonios de personas pertenecientes a diferentes grupos, "porque no saben su corazón", dicen ellos. Las diferentes costumbres hacen difíciles estos matrimonios. Los que sí dan resultado son aquellos en que un hombre de fuera viene y se casa con una mujer y se queda en el municipio de ella, pidiendo o comprando tierras, y cambiando su traje por el del grupo donde permanecerá. En estos casos es bien visto por todos y pasa a ser uno del grupo, con derecho a desempeñar cargos religiosos y políticos. Hay ocasiones frecuentes en que ahí donde colindan los terrenos de dos municipios, los habitantes de los terrenos fronterizos establecen amistad y parentesco, buscan ser atendidos por el curandero del otro grupo y forman relaciones de compadrazgo. Sin embargo, existe un recelo general y desconfianza hacia el miembro de otro grupo, y si los *Pedranos* pasan por terrenos de *Pableros* o han venido a comprar algo, caminan rápidamente, sin mirar a ninguna parte, para que se sepa por todos que sólo han venido un momento y que ya se van. A veces el Indígena foráneo se llega al ayuntamiento, a pedir permiso para pasar por los terrenos de otro Municipio, como una medida de protección.

Sin embargo, tenemos el caso de Pedranos y Tenejapanecos viviendo en Los Chorros, colonia de reciente formación, en armonía y paz. Los niños tzotziles y tzeltales van a la misma escuela y aprenden juntos el español, etc. Los adultos desean unirse para gobernar conjuntamente al grupo mixto. Las relaciones son cordiales. A pesar de esta situación aun no ha habido matrimonio entre miembros de los dos grupos, pero los más jóvenes creen que esto no tardará.

Relaciones de Indígenas y Ladinos. — Estas relaciones son generalmente comerciales, de trabajo en milpas o como sirvientes. Al

comenzar hemos dicho algo sobre este aspecto de la vida de esta zona. Antiguamente había autoridades ladinas en muchos de estos municipios, pero hace unos años, con la ayuda del Depto. de Protección Indígena, se sustituyeron por autoridades indígenas, manteniendo solamente al Secretario en los Municipios y a un Agente en las Agencias Municipales. Las relaciones con estos funcionarios, que no son de elección popular sino designados en San Cristóbal y Ocosingo, no son amistosas en modo alguno. El Secretario representa los intereses políticos del centro urbano y de los Ladinos locales.

El maestro es otro Ladino con quien los Indígenas entran en contacto. Su influencia sobre el grupo es pequeña por cuanto que después de sus clases, no tiene relación alguna con sus alumnos; nunca la tiene con los padres de éstos y en los días de fiesta siempre está ausente. Se han dado muchos casos de maestros irresponsables y arbitrarios que cobran multas a los padres que no mandan a sus hijos a la escuela, haciéndolo como un negocio propio.

El cura tiene más relaciones con las Ladinas que con los Indígenas. El cura de Zinacantan nos dijo que los Indígenas son paganos y que los que practican la brujería tienen trato con el demonio. No muestra interés alguno en conocer la cultura de sus feligreses y después de comer lo que le preparan, costeado por los Indígenas, se aleja rápidamente. Hay pueblos, como Cancuc, que nunca reciben al cura. En casi todos los demás éste sólo viene cuando van por él en el día del santo patrón.

Los internados que dependen del Depto. de Asuntos Indígenas no parecen haber ejercido mucha influencia positiva sobre la población indígena. En Zinacantan el Internado tenía un molino de nixtamal que era frecuentado por las Ladinas y un número muy reducido de Indígenas aladinadas. Uno de los beneficios que aportó el Internado fué el de un Servicio Médico gratuito. La enfermera (no había médico), en determinados días de la semana, recibía a los enfermos Indígenas y les administraba medicinas. Los Indígenas recordaban esto y lamentaban que con el cambio de un Director dicho servicio se hubiera suspendido. Lo mismo sucedió en Chenalhó.

Eran muy contados los maestros que establecían contactos con los Indígenas más destacados, ayudándoles a redactar un documento o aconsejándolos en un caso determinado. Esto se debió siempre a la iniciativa individual y no a una política del plantel.

Todos mis informantes se refirieron a pleitos con el Internado, cosa también presenciada por nosotros, porque los animales de éste perjudicaban las milpas de los Indígenas y el Internado se negaba a reparar los daños causados. Los Indígenas siempre reparan los daños

causados por sus animales en las milpas de Ladinos y de otros Indígenas.

Las referencias anotadas aquí sobre Internados son escasas y debe tomarse en cuenta que no están basadas sobre observaciones directas, ya que dichas instituciones estaban cerradas por ser época de vacaciones cuando se hicieron estos estudios en los pueblos indios.

Las Misiones Médicas, enviadas en recorrido de tarde en tarde por el Departamento de Protección Indígena del Estado, siempre fueron recibidas con entusiasmo llegándose a ellas enfermos de todas las edades e individuos sanos reclamando se les vacunara.

Los Ladinos en general, los que habitan los pueblos indígenas o vienen a explotarlos en una u otra forma, siempre los acusan de mentirosos, bandidos y sinvergüenzas. Nunca toman parte en sus fiestas, y cuando lo hacen es con el pretexto de emborracharse más de lo acostumbrado. Existe una marcada discriminación hacia el Indígena y un trato despectivo cuando no insultante.

Cuando un Indio ha aprendido a expresarse en lengua española y regresa al pueblo vestido de ladino, éstos lo respetan y se guardan mucho de maltratarlo. Si su mujer e hijos adoptan el vestido ladino y se alejan de su grupo, los Ladinos lo tratarán de igual a igual y sólo se recordará su pasado indígena en el momento del insulto.

Como se ve, poco a poco van surgiendo en estos pueblos individuos que, por sus relaciones con la cultura no indígena, adquieren preponderancia, para cuyo resultado ha sido indispensable un conocimiento del español, creando conflictos internos que tienden a desquiciar la antigua organización social. Entre éstos se encuentran los caciques quienes, con el apoyo de las autoridades del centro urbano, comienzan a ser los que mandan a una parte o a todo el grupo, en suutitución de los antiguos jefes de clan. La reacción de los Indígenas es de dos clases: unos se pliegan y se someten callados; otros infieren de esta situación la importancia de aprender el idioma ajeno "para defender a mis compañeros" o "para que ellos se sepan defender".

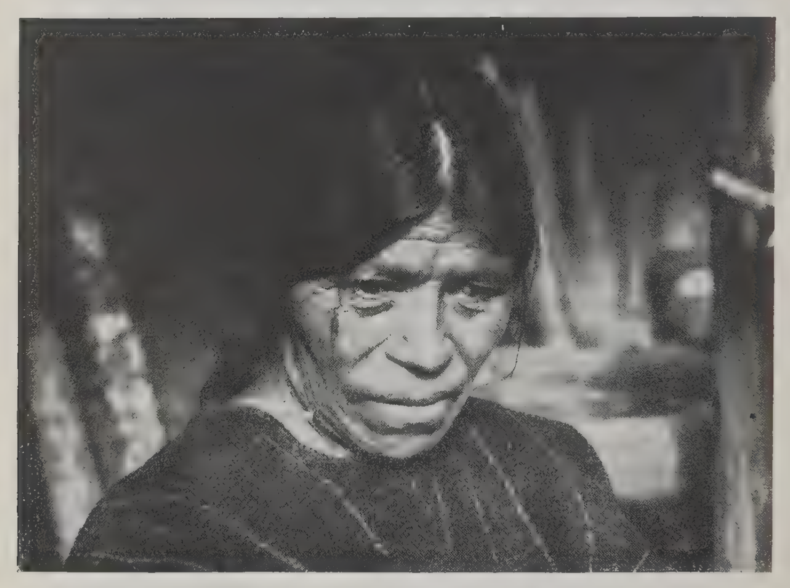
Los cambios observados en la cultura de esta región son de dos tipos: los no-dirigidos y aquellos orientados por el Gobierno. Los primeros surgen del contacto con culturas vecinas y con la ladina permanente o temporal. Aquello en que ha intervenido el Gobierno se puede reducir al establecimiento de escaso número de escuelas, a la repartición de ejidos, y a Misiones ambulantes que pueden contarse con los dedos de una mano.

* *

A título de sugerencias de carácter práctico y de aplicación inmediata podrían hacerse las siguientes: aumentar el número de escuelas,

teniendo en cuenta que la educación femenina debe estar a cargo de mujeres; mejorar las comunicaciones, lo cual introduciría mayores cambios y aceleraría una transculturación necesaria y quizás benéfica; implantar la rotación de cultivos y en general renovar las técnicas agrícolas, como ya mencionamos en otra parte. Debe así mismo considerarse el establecimiento de cooperativas de compra y venta ya que estos grupos están acostumbrados a la cooperación en el trabajo y a la ayuda mutua.

Otras tareas urgentes han sido mencionadas más arriba. Por último, las personas que han de residir entre, o tener contacto con, los grupos Indígenas deberán conocer sus costumbres o, por lo menos, saber que hay otras culturas diferentes a la suya propia y no por eso despreciables o ridículas y, de esta manera, guardar una actitud respetuosa, si no puede ser simpática, hacia aquellos a quienes pretenden ayudar.



Mujer Tzotzil de Chamula, Chiapas, Méx.—*Fotog.: C. Guiteras.*

AFIRMACION DEL MEXICANO: Aclaración

por José Attolini
(México)

En el número de *América Indígena* correspondiente al mes de julio de 1947. J. de la Fuente se refiere a mi obra *Problemas económico-sociales de Veracruz* (México, 1947), y me hace representante, entre otras personas, de una corriente que, según él, tiene por argumento básico el de que "la existencia y funcionamiento de un Departamento de Asuntos Indígenas e instituciones estatales semejantes, de establecimientos de enseñanzas especiales para los Indígenas y sistemas de enseñanza también especiales, constituyen una indebida e injusta 'discriminación' del Indio". (Pág. 213).

Desde luego, agradezco a De la Fuente el que se haya ocupado de mi modesto esfuerzo; pero no quiero dejar pasar la coyuntura que se me presenta para poner en su lugar algunas opiniones que se desvirtúan, no por mala fe, sino por defectos de perspectiva, ya que se señala un aspecto de mi intención y de lo que pudiera ser mi doctrina en lo tocante al Indio, pero se descuida el sistema completo que sustentan mis ideas en torno de ese tema.

Debo decir, en primer lugar, que las inconsistencias que De la Fuente me atribuye no son orgánicas, sino de perspectiva. El hecho de reconocer que "en un determinado Centro de Capacitación o Internado Indígena no todos los alumnos "son indios: hay algunos meztizos", no forma parte de mi sistema. Es algo objetivo y mi intención, en ese sentido, tan sólo consiste en reconocer algo real y concreto. De la Fuente, por su parte, se sirve de esa observación mía para afirmar: "Los Internados Indígenas han admitido generalmente de un 15 a un 20% de alumnos lingüísticamente no Indios, y en algunos casos, estos últimos, en mayor proporción que los indígenas, han sido los beneficiarios de la acción de dichos Internados".

¿Cómo debe interpretarse este aserto? Si se admite que los Internados Indígenas, sostenidos por el Departamento de Asuntos Indígenas, no son especialmente para indígenas; entonces, debe admitirse también que no hay razón para que se les llame de ese modo y que tampoco hay razón para que fuera el extinto Departamento de Asuntos Indígenas el que sostuviera ese tipo de instituciones. Si, por otra parte, se admite que los Internados Indígenas deben ser exclusivamente para indígenas; entonces, el extinto Departamento de Asuntos Indígenas no cumplía con su misión, cosa que, por lo demás, es algo que ya no se discute y que fué causa de su desaparición como organis-

mo autónomo. Sea lo que fuere, en uno u otro de los casos, el argumento se vuelve en favor de mi tesis y nunca en su contra.

En segundo lugar, debo decir que el libro a que alude De la Fuente se refiere a la acción del Departamento de Asuntos Indígenas, ya desaparecido, y de la extinta Sección de Asuntos Indígenas del Estado de Veracruz, hoy convertida en Sección de Antropología, gracias a la recomendación que aparece en la página 64 del libro tantas veces citado, donde dice a la letra: "Desde luego, el establecimiento de esta Sección en el Estado, fué un remedio deficiente del Departamento de Asuntos Indígenas federal y convendría se transformara en Sección de Estudios Antropológicos, dentro de la Dirección General de Educación Popular o dentro de la Universidad Veracruzana, y tendría por fin recoger el material indígena digno de conservarse desde el punto de vista de la cultura". En el Tercer Informe que el Sr. Gobernador Adolfo Ruiz Cortínez, acaba de leer ante el Congreso del Estado de Veracruz, se dice textualmente lo que sigue: "Porque nos parece discriminatorio un órgano destinado exclusivamente a los asuntos indígenas, ya que estos compatriotas (300,000) forman parte importante de nuestra Entidad y de nuestro sér social, convertimos a dicho órgano, desde el primero de enero del año actual en Sección de Antropología, que aunque incipientemente tiene a su cargo la atención de los importantísimos asuntos atañederos a la Arqueología, Etnología, Lingüística y Antropología Física". Si he sido tal vez demasiado prolijo en el tratamiento de este punto, mi intención ha distado mucho de ser la vanidad, y se ha concretado a hacer notar que, en la medida de mis posibilidades, hice notar lo improcedente de una Sección de Asuntos Indígenas estatal que contaba, en 1946, con $1,100.00 mensuales de presupuesto para todas sus funciones. Y esta es la ocasión propia para advertir que mi interpretación de los fenómenos sociales es primordialmente económica y que mis juicios estarán siempre en consonancia con el economista que pretendo llegar a ser algún día.

En tercer lugar, debo decir que, aunque no me incumbía, en el estudio de referencia, hacer recomendaciones de índole federal, sí estaba en mi derecho, y sigo estándolo, de expresar mi opinión en torno de ese asunto. Por eso afirmé que tres Procuradores de Asuntos Indígenas en todo el Estado no podrían atender a los 150,000 indígenas que, según mis estimaciones, existen en el mismo. Citaba el caso concreto del Procurador Federal de Orizaba "que gana —hablo de 1946— sólo $326.70 mensuales y dispone de $110.00 de viáticos, también mensuales, para visitar 355 pueblos de población indígena distribuídos en los Distritos de Orizaba, de Córdoba, de Huatusco, de Zongolica y de Papantla. Es imposible —comentaba— que una sola persona, sin ayudante alguno, pueda atender los asuntos agrarios y de bienes comunales

de una extensión tan amplia como la citada". Y ese argumento, destinado a negarle eficacia a la acción del extinto Departamento de Asuntos Indígenas, sigue siendo válido.

En cuarto lugar, debo afirmar, como lo reconozco en el mismo estudio (página 64) que "la miseria y la ignorancia en que viven los indígenas no son privativas de ese sector, también se extienden al mestizo y al indio mexicanizado"; que "el indio es un ingrediente esencial de nuestra nacionalidad y debe gozar de los mismos derechos que cualquier ciudadano mexicano", y que "la enseñanza debe ser igual para todos en cuanto a su contenido, aunque los métodos que se sigan, como es natural, sean distintos en cada caso".

Repito estas tres afirmaciones con el fin de dar a conocer los principales fundamentos de mi postura en torno de este tema, y de dar término a estas líneas que ya van extendiéndose más allá del límite de la prudencia y de la hospitalidad.

Por tanto, mis conclusiones son las siguientes:

1.—Para los intereses de nuestra nacionalidad lo que importa es el mexicano.

2.—El mexicano puede ser, por ahora, mestizo, criollo o indio, pero antes, y por encima de todo, es mexicano.

3.—Con el tiempo, pueden pasar muchas generaciones, mexicano y mestizo serán dos términos idénticos, así como ahora el mestizo celtíbero-latino no es sino el español.

4.—No creo que deba hablarse de indios, aunque ellos mismos se reconozcan como tales, sino de grupos nacionales, involucrando dentro de este concepto tan amplio todos los grupos sociales, así sean indios o mestizos, obreros o campesinos, pobres o ricos.

5.—En lo pedagógico y en lo social, a cada grupo habrá que tratarlo de modo distinto, de acuerdo con sus características, de la misma manera que no se trata de modo igual a un hombre normal que a un sordomudo.

6.—La formación de nuestra nacionalidad es el fin más alto a que debemos aspirar. Pero, para llegar a ese fin, debemos empezar por establecer una red completa de comunicaciones y transportes, que permita la libre circulación de las ideas, de los sentimientos y de los bienes económicos, y que derrumbe para siempre las barreras internas que hacen posible la existencia de cacicazgos y de economías de tipo feudal, sistemas donde el hombre queda aislado de los beneficios de nuestras leyes, y su esfuerzo no cumple con la participación que debe tener en el desenvolvimiento económico y social de nuestra Patria.



Día de mercado en Riobamba, Ecuador.—*Fotog.: Grace Line. Publicity Dept.*

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

THE INDIANS OF THE AMERICAS, por *John Collier*, Ex-Comisionado de Asuntos Indígenas en los EE. UU.—W. W. Norton & Co., Inc. New York, 1947.—326 pp.

Es tesis de esta bra que ciertos valores que la sociedad moderna no presenta, por haberlos perdido, persisten entre los Indios americanos, no obstante los prolongados y violentos esfuerzos para destruírlos, y que su captación es susceptible de conducir a una necesaria reconstitución de la humanidad y a una paz duradera. Son algunos de estos valores: el poder de subsistir, derivado de la posesión de un concepto del mundo; la pasión y la reverencia por la personalidad humana; la unidad cooperativa, interdependiente, de hombre y naturaleza y de individuo y sociedad; las creencias y el arte, saturados de simbolismo; las tradiciones institucionalizadas y la integración espontánea de cuerpo y mente. Tal captación no es factible, de no mantenerse y restablecerse, si es necesario, las sociedades formativas de la personalidad del Indio.

Panorámico este último trabajo del anterior Comisionado del Gobierno norteamericano, quien abarca en los niveles de la descripción y sobre todo de la interpretación subjetiva y racional el pasado y el presente del Indio, para aventurarse brevemente en los terrenos de la predicación. Tras de asentar sus conceptos básicos sobre las sociedades primitivas indias, y ver de paso su prehistoria, el autor analiza sus sistemas e instituciones al Sur y al Norte del Río Grande. Con respecto al Perú incaico, nos pone en relieve el caso excepcional de una sociedad que hace un uso máximo de sus tierras y aguas, sin traducirlo en destrucción de estos recursos —lo que hoy se llama conservación de suelos—, pero que nulifica este portentoso adelanto con el ejercicio de un "absolutismo benigno", productor de desocialización y despersonalización y facilitador de la Conquista.

En la parte relativa al México prehispánico, resalta los agentes motores de los grupos del altiplano y pone en su adecuado contexto, no tanto para fines de justificación como de comprensión, el ciclo vicioso de la guerra y los sacrificios humanos, anotando las concepciones de hombres que se adelantaron a su época y acrecentaron el simbolismo y el ceremonial religioso-práctico de los pueblos. La Confederación iroquesa, creada en el siglo pasado, contrasta con los sistemas citados, por la fluidez de toda la autoridad, (mas no de la iniciativa y la responsabilidad) desde lo más alto de la estructura y los dirigentes selectos hacia abajo, así como por sus ideales de paz perpetua y universal.

Madurez psicológica, polifacetismo e intensidad en la tranquilidad son para el autor las tres características del Indio norteamericano, inmutables desde el pasado y asequibles a quienes,como ellos, hagan una aplicación de su profundo arte social. Tales cualidades pudieron conducir tanto a la armonía de las partes y la transformación de la inseguridad externa —experimentada antes y después de la dominación extranjera—, en seguridad interna, realismo, disciplina y voluntad de vivir, agrietadas tan sólo con la destrucción del grupo social.

Las incisivas secciones sobre la Conquista en países del Continente no escatiman la mención de sus numerosos aspectos negativos, pero tampoco pasan por alto, sino más bien destacan, las concepciones y propósitos ideales mantenidos por los pocos, en el caso de la dominación española. Por una parte, "un expediente de guardianía étnica peor que el de los Romanos y los Británicos", explotación ilimitada, destructor y persistente ataque sobre el eje de las estructuras y la vida indígena, —sus religiones—, sin un esfuerzo mínimo para desarrollar a los nativos ni conservar los recursos. Por otra, objetivos humanitarios y éticos, salidos de una "filosofía metafísica e ideal de política indigenista", errada aun en precursores como Las Casas y sus sucesores por enfocarse hacia el Indígena como individuo sin percatarse del *rôle* decisivo del grupo social. En lo administrativo, medidas cuantitativa y cualitativamente inadecuadas, autoritarismo a control remoto, y legado de incapacidad e inexperiencia legisladora a las posteriores repúblicas.

Las prolongadas luchas armadas y legales de los Indios norteamericanos para la afirmación de sus derechos, continuamente violados desde los principios de la política imperial británica hasta el presente siglo, son páginas que hacen ver la considerable distancia que existe entre el concepto y la práctica de la democracia—, pero también se nos lleva hacia el proceso de reducción de esa dicotomía, que recibe tratamiento completo y detallado.

Más medular quizá para el Indigenista, son los capítulos finales sobre el Nuevo Trato en países de América, en los que se da énfasis a la necesidad del estudio previo de las sociedades y culturas indias como condición para los esfuerzos reconstitutivos prácticos, de los cuales se presentan valiosos ejemplos, y se apuntan los elementos distintivos de las diversas políticas indigenistas continentales, entre las cuales destaca el autor la de Rondon en Brasil, y la significación del Congreso Indigenista Interamericano son asimismo objeto de tratamiento.

En vena más de confianza tranquila, derivada de los hechos, que de optimismo sin fundamento, el Dr. Collier predice el incremento en

el empleo de programas integrales de educación; la conservación y adaptación de sistemas democráticos y formas cooperativas; el crecimiento de las potencialidades y energías mentales y biológicas de los Indígenas, y la superación de la expresión artística, literaria, religiosa y filosófica de éstos. Predice asimismo el reconocimiento, por las naciones, de que los recursos naturales están desperdiciándose de modo irreparable, y que cosa similar ocurre con las sociedades indias, que experimentan deterioro en sus formas comunales de vida, su democracia local, y los valores que requieren la belleza, la sabiduría y la fuerza.

Libro extraordinariamente vigoroso este del Dr. Collier, —como su obra indigenista misma—, cuya sensitividad hacia lo que se llama la vida espiritual del Indio se funde, sin perderse, con la pujanza del visionario y el sentido del hombre práctico. Un tanto desigual, a nuestro juicio, contiene aquí y allá subjetivaciones aprehensibles más bien por personalidades iniciadas. Objeto de discusión serían —y han sido—, los supuestos sobre la inmutabilidad de las características y las sociedades humanas. Si ambas son conservadoras —y las primitivas lo son en alto grado, también son plásticas. El curso de los acontecimientos pasados y actuales en Hispano-América, nos señala sin duda el creciente paso de los Indios y sus grupos hacia sociedades mayores y niveles sociales "más altos", con completa disociación, en el caso de los primeros, de sus propias sociedades y aún con escaso beneficio para aquellas de que entran a formar parte.

Lo anterior, no hace sombra a la riqueza en conceptos y en sugerencias constructivas que se derivan de la lectura. El Dr. Collier afirma nuevamente su alta personalidad de Indigenista, cuyo tesón e inspiración son indudablemente necesarios hoy en día. Porque, donde emergió con aparente vigor el interés por el Indio, fuerzas como las que el Dr. Collier describe lo han hecho entrar en declinación, presagiando un fatal olvido y una ausencia de acción oportuna que el autor certeramente apunta, señalando sus peligros.

J. de la Fuente

CODICE OSUNA, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, México D. F. 1947.—344 pp.

La vida en la ciudad de México durante el siglo XVI ya nos es bastante bien conocida desde que se publicaron las Actas de su Cabildo. Pero estas Actas nos muestran sólo el lado hispano de la ciudad y de la vida de los Indígenas, que formaban la mayoría de la población; poco podemos aprender mediante su lectura. Este aspecto, asaz im-

portante, en cambio quedó bien ilustrado en el llamado Códice Osuna, publicado por vez primera en Madrid en 1878. La edición de este importantísimo Códice había quedado agotada desde muchísimos años ha, habiéndose vuelto una verdadera rareza bibliográfica. Muy oportuno es, pues, que el *Instituto Indigenista Interamericano* lo haya ahora editado de nuevo, ya que su importancia tanto desde el punto de vista indigenista como desde el histórico es indiscutible.

Lo más interesante de esta edición es que junto con el Códice se publican ahora unos documentos íntimamente conectados con el propio Códice y que fueron descubiertos recientemente por el historiador mexicano Luis Chávez Orozco en el Archivo General de la Nación de México. De la breve pero enjundiosa introducción del profesor Chávez Orozco copiamos los siguientes párrafos, que revelan toda la importancia de estos documentos: "El complemento que hoy se pone a disposición de los investigadores, sirve no sólo para acertar con una interpretación mejor del fragmento que se conoce con el nombre de *Códice Osuna*, sino como la fuente de información más valiosa acerca de la vida política de los Indígenas de la ciudad de México en los años comprendidos entre 1551 y 1565." "¿Cómo se hacían las elecciones de los funcionarios municipales en el seno de las Repúblicas de Indios de la ciudad de México? ¿Cuáles eran las facultades y funciones de tales autoridades? ¿Qué relación había entre las autoridades españolas y las indígenas? ¿Cuál fué, en números, la aportación de los Indígenas en la construcción y conservación de las obras públicas de la ciudad de México? ¿Cuál era la nominación patronímica del Indio mexicano a mediados del siglo XVI? ¿Cómo se perpetuaban todavía en esa época ciertos hábitos culturales pre-hispánicos? ¿En qué forma se agitaban las pasiones políticas del Indígena en la elección de sus autoridades?

"A todas estas preguntas dan contestación los papeles que hoy publicamos, como una aportación al estudio de la vida indígena de la ciudad de México. tal como se exhibía en la generación de hijos y nietos de quienes resistieron el empuje de la conquista en 1520 21."

El profesor Luis Chávez Orozco es de felicitarse no sólo por el feliz hallazgo que le cupo en suerte encontrar, sino también por su acierto al resistir la tentación de acompañar este rico cuerpo de documentos con eruditas notas, tarea para la cual hubiera sido llamado como quien más. En vez de satisfacer vanidades (que por explicables y excusables no dejan de ser tales), prefirió entregar a los estudiosos el documento tal cual es para que cada uno, según sus propios intereses, pudiera hurgar a sus anchas en este tesoro y hallar en él preciadas e insospechadas noticias.

Por último debe hacerse resaltar la labor meritoria del señor Lauro José Zavala, quien corrió con el ingrato, poco espectacular pero esen-

cial trabajo de vigilar la propia y pulcra edición, tarea en nada fácil en vista de que el texto de los documentos se reprodujo en grafía del siglo XVI y que al final del Códice se agregaron todavía muy útiles transcripciones paleográficas así como traducciones del texto náhuatl del Códice, trabajos hechos por la señorita María del Carmen Camacho y el filólogo Ignacio M. del Castillo, respectivamente.

Heinrich Berlin

EDUCACION Y CULTURA DE LOS ARAUCANOS, por *Alicia N. Cabrera Santos*.—Memoria de la Escuela de Servicio Social.—Temuco, Chile, 1946.—128 pp. mecanografiadas.

VIDA ECONOMICO-SOCIAL DE LA RAZA MAPUCHE, por *Olivia Montiel Haupt*.—Memoria de la Escuela de Servicio Social.—Temuco, Chile, 1945.—174 pp. mecanografiadas.

En los 6 años de vida que lleva este *Instituto*, sólo a título excepcional y esporádico ha sido posible dar a conocer aspectos de la vida indígena en Chile. Dos artículos de tipo histórico, uno del Dr. Hugo Günkel y otro del historiador Guido Zolezzi (*América Indígena*, Vol. IV, pp. 315 y 143 respectivamente) y algunas breves noticias informativas, en realidad de valor más bien teórico que dando cuenta de medidas prácticas de mejoramiento (*Boletín Indigenista*, Vol. II, Nº 1. p. 22; Vol. II, Nº 2, p. 12; Vol. II, Nº 3, p. 13; Vol. III, p. 22; Vol. IV, p. 114 y Vol. VI, p. 112) son el único bagaje que nos muestra algo de la actividad chilena en cuanto al problema indígena. Por otra parte Chile es uno de los pocos países que todavía no se adhiere a la Convención Internacional de Pátzcuaro y por lo tanto no es miembro activo del *Instituto Indigenista Interamericano*.

Estos son los hechos, sin que seamos nosotros quienes podamos analizar aquí las causas de tal situación. Por ello ha sido una agradable sorpresa recibir por el amable conducto de la Sra. Aura R. de Madariaga, Sub-Directora de la Escuela de Servicio Social de Temuco, las Memorias que motivan el presente comentario. Ello nos demuestra la existencia de un positivo interés en ciertos medios intelectuales de Chile por resolver el problema de la Araucania, zona en la que de manera preponderante existe el elemento indígena.

—

I.—Hemos leído con todo cuidado y vivo interés el valioso estudio que la Srita. Cabrera Santos ha redactado, fruto de sus lecturas e in-

vestigaciones personales, como final de su preparación profesional en una actividad de tanta importancia como el Servicio Social. Comienza con una breve exposición acerca de la familia y la comunidad indígenas araucanas en el período pre-colombino e histórico; se refiere a las leyes y decretos de 1853, 10 de marzo, 1854 y 4 de diciembre, 1866 por las cuales el Gobierno quiso proteger la propiedad de la tierra para los Indígenas, amparándolos de los abusos de los Blancos y Mestizos ante la proverbial ignorancia del Araucano; y también a la creación de los Juzgados de Indios, tendientes al mismo fin, establecidos por Decreto-Ley de 12 de junio, 1931, que en un principio fueron cinco, pero reducidos actualmente a los de Victoria, Temuco y Pitrufquen.

Afirma la autora, por otra parte, que el problema de la tierra entre los Araucanos se ha agravado por el hecho de que en un principio se hizo un cálculo de distribución de tierras a base de 80,000 Indígenas, pero que en la actualidad ascienden a 150,000. De aquí que ahora corresponden de 3 a 10 hectáreas a cada familia de 8 a 10 miembros como término medio, "no alcanzando a satisfacer sus necesidades más primordiales".

El capítulo II lo dedica al desarrollo histórico de la enseñanza indígena en Chile, señalando a este respecto la influencia de las órdenes religiosas durante la dominación española: dominicos, franciscanos, jesuitas, etc. El "Colegio de Naturales", para enseñanza de los hijos de caciques araucanos, se inauguró en 1700 en Chillán; más tarde se restableció (estuvo clausurado desde 1723 a 1774) en Santiago, y finalmente a fines del siglo XVIII se transladó, bajo la dirección de los Franciscanos, nuevamente a Chillán. Dicho Colegio fué un fracaso en sus tres etapas, por ignorar sus dirigentes "la naturaleza del Indio y los medios que debían emplear para elevar poco a poco su nivel cultural". Observación que hacemos resaltar por estimarla del más positivo interés pedagógico.

Durante la República, O'Higgins declaró a los Indígenas "libres ciudadanos chilenos con los mismos derechos que éstos, y facultados para elegir las artes a que tengan inclinación y a ejercer la carrera de las letras". Afirmación teórica e ideal semejante a la promulgada en otros muchos países, pero que prácticamente no tuvo el menor efecto.

A partir de 1837, la educación y evangelización de los Araucanos la comparten los Franciscanos y Capuchinos, con jurisdicción al norte y sur del río Cautin respectivamente. Más tarde el Gobierno permitió la entrada de otras sectas religiosas y la competencia entre Católicos y Protestantes "favoreció al indígena en su instrucción", puesto que se fundaron más Colegios. Actualmente se disputan la educación par-

ticular en la Araucania el Vicariato Apostólico, los Misioneros anglicanos, los Pastores adventistas, la Unión de Centros Bíblicos, Metodistas, Bautistas, etc.

Por lo que hace a la intervención gubernamental, y pese a la obligatoriedad de la enseñanza primaria decretada el 20 de agosto de 1920, "para todos los chilenos sin exclusión de razas, credos políticos, ni religiosos", no ha podido cumplirse debidamente por carecerse todavía, como en muchos otros países, del suficiente número de escuelas rurales y de maestros debidamente preparados para regentarlas.

En la provincia de Cautin, durante 1945, según una estadística oficial concurrieron 10,184 alumnos a las escuelas particulares y sólo 5,806 a las Fiscales (tanto rurales como urbanas).

De una encuesta modelo hecha por la autora entre 100 familias indígenas de las comunidades de Quepe y Metrenco, obtuvo que el 43.5% de niños de ambos sexos entre los 7 y 16 años no habían cumplido con la obligatoriedad de asistir a la escuela; pero el número de analfabetos llegó a 59%.

Para mejorar este estado de cosas se creó el 7 de febrero de 1940 la Inspección de Enseñanza Indígena, con asiento en Temuco. La Srita. Cabrera lamenta que dicho organismo, "por falta de reglamentación que le señale sus atribuciones y deberes", no haya podido desarrollarse en forma conveniente.

En otro capítulo resume algo de lo hecho en distintos países en materia de incorporación del Indígena, citando Estados Unidos, México y Bolivia. Indudablemente el optimismo de la juventud (don inapreciable que debe procurar conservarse el mayor tiempo posible, sobre todo cuando se orienta la actividad personal en el campo social y de mejoramiento de los grupos indígenas), el espejismo de la distancia, el falaz engaño de una propaganda que en muchas ocasiones tuerce, o por lo menos sacrifica la verdad en aras de fines políticos, y quizá también la carencia de suficiente información documental seria, son probablemente las causas de que consideremos dicho capítulo como muy discutible. Si nos referimos por ejemplo a Estados Unidos, la cuestión está clara y oficialmente expuesta en una serie de publicaciones hechas por el Office of Indian Affairs de Washington a partir de 1940 (posteriormente por el National Indian Institute), cuyos autores son indigenistas, educadores y técnicos tan reconocidos como McCaskill, Cohen, Beatty, Harper, Westwood, McNikle, Underhill, Collier, Sheppard, etc. Y también se encuentran datos sobre la situación real del problema, en las revistas *Indian at Work* e *Indian of Education*, órganos de aquel Departamento. Una recopilación legis-

lativa exhaustiva se tiene en el excelente trabajo de Félix S. Cohen titulado "Handbook of Federal Indian Law" (1942). En fin, nos remitimos al recientemente publicado estudio del gran indigenista John Collier (1947) ex-Comisionado de Asuntos Indígenas de Estados Unidos desde 1933 a 1945 y Presidente que fué del Consejo Directivo de nuestro *Instituto* desde 1942 a 1946, y actual representante en el mismo por los Estados Unidos, titulado *The Indians of the Americas.* En realidad el viraje en la política indigenista de Norteamérica no se dió en 1926, sino en 1934 (18 de junio) fecha en que se aprobó la llamada *Indian Reorganization Act.*

En cuanto a México y Bolivia podríamos, si la ya excesiva amplitud de esta Nota nos lo permitiera, hacer salvedades análogas. Se ha hecho mucho en ambos países e indudablemente los Gobiernos están dispuestos a seguir luchando por resolver el magno problema de su población indígena; pero deben desecharse optimismos engañadores, dejar de creer que ya está todo logrado y que los grupos autóctonos viven en dichas naciones en el mejor de los mundos; a la larga, y al descubrirse el engaño de tan maravillosas utopías, se cae en descorazonamientos peligrosos que más bien perjudican la causa indígena.

Volviendo a su propio problema, la autora estudia a continuación y expone el modo como cree debería abordarse la educación de los Araucanos. Sus observaciones nos parecen fruto de una clara visión de la realidad y de una inequívoca experiencia personal, unidos a un entusiasmo y devoción muy plausibles. He aquí algunas de sus ideas: idioma materno como base fundamental de la enseñanza, y por tanto ineludible conocimiento del mismo por parte del maestro; considerar que la escuela y la enseñanza forman parte de un *todo integral,* y que el mejoramiento de las condiciones sociales, culturales y económicas debe hacerse simultáneamente con la educación; implantación de pequeñas industrias agro-pecuarias, industrias caseras, cursos de artes y oficios, el huerto escolar, la fabricación de instrumentos y útiles más eficaces que los tradicionalmente usados; intervención de la escuela y del maestro en la vida de los adultos y en la familia a fin de que las beneficiosas influencias de aquélla no se vean contrarrestadas y aún anuladas por ésta, etc.

Naturalmente todo ello implica un magisterio debidamente preparado, que la autora opina debe buscarse entre los propios Indígenas, porque serán los que tengan "verdadera vocación y fe en el porvenir de la obra que van a realizar", "deben comprender y amar la vida campesina" y "ayudar a las familias araucanas a liberarse de su pobreza ancestral". Propone la creación de una Escuela Normal Rural dedicada específicamente a este objeto. "La escuela sería así una agencia

cultural en todos los aspectos de la vida araucana y extendería su acción a todos los sectores de la población indígena, beneficiando a cada uno de sus habitantes".

Alude al problema de la orientación profesional de los Indios para obtener de sus actividades el mayor rendimiento posible, y si bien en principio considera que su finalidad debe ser la vida rural, no desecha su posible encauzamiento hacia otras actividades "cuando individual o económicamente así lo señale la orientación profesional".

Termina con un excelente capítulo referente al Servicio Social como factor cooperador indispensable en la rehabilitación indígena, y acompaña 10 casos familiares estudiados, transcribiendo los datos acerca de: Filiación, grupo familiar, situación económica, alimentación, vestuario y ropa de cama, habitación, reseña del caso, diagnóstico social (problemas de orden jurídico, médico y educativo) y labor social efectuada.

Las 15 conclusiones que ponen broche final al estudio son teóricamente irrebatibles y no creemos que nadie pueda negar la necesidad de ponerlas en práctica... cuando haya presupuestos gubernamentales que consignen para ello créditos suficientes. ¡Este es el eterno problema, aun en los casos de gobernantes convencidos de la bondad y necesidad de abordar una política indigenista inteligente!

Sólo quisiéramos señalar algunos puntos que, si bien de importancia secundaria, no deberían olvidarse:

1) ¿Existen ya en la zona Araucana cartillas bilingües para la enseñanza del español partiendo del idioma materno? En caso de no ser así hubiera sido conveniente hacer resaltar tal extremo con carácter primordial, ya que económicamente no es de los más costosos y en cambio implica la posesión de un instrumento de trabajo indispensable para toda ulterior labor.

2) Debió, a mi juicio, recalcarse aun más, que el poder disponer de maestros rurales bien preparados, con entusiasmo, vocación, optimismo, etc., etc. exige un previo reconocimiento por parte del Estado de que el Maestro Rural no es de menor importancia (me atrevería a decir que de mayor) que el maestro urbano, y por tanto la preparación y la eficiencia que se le exigen implican sueldos adecuados. De lo contrario es inútil hacer literatura en torno a las cualidades de un buen Maestro rural. La época de los apostolados pasó a la Historia, y las realidades de la vida cotidiana se imponen.

3) Nos parece excesivamente utópico pretender que las escuelas para Indígenas vayan desde la enseñanza pre-escolar a la vocacional. Desconocemos el país con la suficiente capacidad económica para establecer en el campo, en zonas rurales, toda la gradación de escuelas en la forma indicada; incluso nos consta a todos que existen muchí-

simos centros urbanos de bastante importancia, en numerosos países del Mundo, que no cuentan todavía y no contarán por mucho tiempo quizá, con la serie de escuelas que la Srita. Cabrera recomienda en su Conclusión IV para la región Araucana.

* *

II.—El trabajo de la Srita. Montiel, aborda en su totalidad el problema de la vida socio-económica de los Araucanos llamados también Mapuches. Es el resultado de su investigación personal en una Reducción indígena a 12 kilómetros al Sur de Temuco, con datos recogidos verbalmente en sus periódicas visitas familiares y los consignados en un Cuestionario que transcribe. Los datos se refieren a 50 familias con un total de 366 individuos.

Advirtamos ante todo, que no se trata de un estudio etnográfico en el sentido estricto y científico de la palabra, y que los fines perseguidos tampoco son exhaustivos en ese aspecto; habría sido superfluo por lo tanto utilizar Cuestionarios de tipo internacional como el de Murdock, traducido y adaptado al español por R. Altieri, malogrado director del Instituto de Etnografía de la Universidad de Tucumán. La Escuela del Servicio Social de Temuco tiene una finalidad de índole eminentemente práctica; prepara a cada alumna para ejercer como Asistente Social, y en tal sentido sus métodos de trabajo y sus Cuestionarios de investigación se han simplificado, pero permiten desde luego obtener resultados y conclusiones aplicables al ambiente regional. Nos parece un acierto didáctico.

Comienza con una parte histórica dedicada a investigar el origen y evolución de los Mapuches, así como su organización familiar, política y social; habla de la poligamia y el casamiento por compra de la mujer (ngillanentún), el pago convenido (mafetún), el rapto simulado (ngapitún), etc. Actualmente se observa todavía un 12% de poligamia, siendo 3 el número habitual de mujeres que en tales casos posee el hombre. La compra de mujeres sólo se hace ahora excepcionalmente y en forma indirecta, es decir, que el padre de la muchacha recibe regalos del novio y sus amigos.

El 71% de personas no figuran inscritas en el Registro Civil y el 68% de los matrimonios se verifican todavía a usanza indígena; solamente un 14% son uniones legalmente válidas. Se observa un 78% de hijos ilegítimos.

La institución social básica de los Mapuches fué el *cahuin*, pequeña agrupación de *rucas* (cabañas) que albergaba un grupo totémico y cuyo jefe se denominaba *lonco*. La reunión de varios *cahuines*, reco-

nociendo un antepasado común, formaba el *levo* que ya abarcaba de 1,600 a 4,000 individuos. El jefe del *levo* recibía el nombre de *toqui;* había 3 jerarquías de mando: jefe militar *(ngentoqui)*, jefe civil para tiempo de paz *(ngenvoigue)* y el sacerdote o jefe religioso *(voiguenvoe)*, pudiendo generalmente reunirse las tres jerarquías en la misma persona. En ocasión de grandes acontecimientos (guerras, epidemias, sequías, etc.) se constituía la confederación de *levos* en el llamado *aillarehue*, con un jefe civil o *mapu-toqui* y un jefe militar o *mapu-ulmen*. Finalmente la llegada de los Españoles hizo que se estableciera una cuarta institución social mapuche: el *vutanmapu* o reunión de *aillarehues*.

Parece que esta organización social, bastante simplista, repercute todavía hoy en los actuales Mapuches y en la personalidad e individualidad de los jefes de grupo.

La agricultura mapuche, a base sobre todo de trigo, da cosechas que, en un 82% de los casos estudiados, varían entre 1 y 30 sacos de 80 Kgrs., o sea cantidad a todas luces insuficiente para las necesidades del hogar. Sin contar con qué parte de la cosecha se vende siempre, para adquirir otros productos indispensables.

Las características acerca de pequeñas industrias, alimentación, etc. presentan deficiencias análogas a las observadas en tantos y tantos grupos indígenas del Continente!

Por el contrario, parece que la sanidad, aun siendo deficiente, deja mucho menos qué desear que en otras regiones, presentando los Mapuches aspecto vigoroso, sano y poco sujeto a epidemias, debido quizá a su aislamiento. Existe, claro está, el problema de los curanderos.

En cuanto a la Educación, ya hemos comentado ampliamente el trabajo de la Srita. Cabrera Santos.

Al discutir las posibilidades de reconstrucción rural de los Mapuches especifica la autora lo que debería a su juicio hacerse referente a: Propiedad de la tierra, economía, aspecto social, educativo y cultural, etc. Propugna por adjudicar la tierra en propiedad individual a cada jefe de familia; parece por tanto que en ese grupo no existe la tradición comunal en cuanto a la propiedad y explotación del suelo. Propugna también por la formación de "un organismo oficial indigenista integrado por investigadores y técnicos", "encargado de la defensa de los intereses de la raza Mapuche y su bienestar y de mantener intercambio de referencias, especialmente con el *Instituto Indigenista Interamericano*". Es la idea bien definida de los Institutos Indigenistas Nacionales. Confiamos que algún día se lleve a cabo, y que Chile entre a formar parte de la comunidad internacional en favor de un movimiento indigenista conjunto.

El trabajo personal de la autora, mostrado en los casos individua-

les que presenta, es digno de todo encomio y muestra una labor inmediata, práctica, directa, de eficacia real para el mejoramiento de las familias visitadas. Nos interesaría grandemente saber dos cosas: ¿qué amplitud ha podido dar la Escuela de Servicio Social de Temuco a ese servicio asistencial? ¿Hay en Chile otras Escuelas similares? ¿Tienen acción en regiones indígenas? ¿En qué otros países del Continente se ha puesto en práctica un Servicio similar para grupos indígenas?

Permítasenos una pequeña observación que no lleva en sí el menor deseo de censura, siendo sólo prueba del gran interés que la labor realizada en Temuco nos inspira: el capítulo dedicado a "Características psicológicas de los Mapuches" nos parece un poco débil, poco objetivo en su primera parte; se transcriben opiniones y aun se relatan observaciones propias acerca del carácter, temperamento y mentalidad del Indígena. Mas nos hubiera gustado ver (como se ha hecho con la cultura material), transcrito el Cuestionario objetivo y sistematizado que se utilizó para recoger los datos al respecto. Consideramos muy arriesgado y prematuro sentar conclusiones sobre estos puntos con la endeble base de que se dispone actualmente. Por otra parte el carácter, el temperamento y la mentalidad (conceptos cuya clara distinción tampoco resulta muy fácil) implican un conocimiento de ciertos datos biológicos (somáticos y fisiológicos, especialmente) a los que en este caso no se ha aludido siquiera. La existencia real y tangible de concomitancias psico-morfológicas es ya un hecho indiscutible; los tipos psico-somáticos, los biotipos, son una realidad. Sería un gran paso en el conocimiento de los Mapuches completar los estudios ya iniciados en Temuco desde un punto de vista socio-económico-cultural, con otros biológicos, mejor dicho psico-somáticos. De esta manera se encontraría la explicación de muchos de los rasgos mentales y de las actitudes de este grupo indígena, con las consiguientes aplicaciones de índole práctica para su mejoramiento.

Repetimos una vez más con nuestro Director y gran Maestro del Indigenismo americano, Dr. M. Gamio: sólo los estudios *integrales* podrán darnos una visión real y completa del Indio, como individuo y como grupo; y sólo así podrán implantarse con probabilidades de éxito las medidas necesarias para elevar su standard de vida.

* *

Las observaciones a ambos trabajos en nada menoscaban el valor que sinceramente les reconocemos, y por los cuales felicitamos a sus autores tanto en nombre propio como en el del Dr. Manuel Gamio. Y no sólo por lo que en sí mismos representan, sino también, y muy

especialmente, por su significación general: para nosotros es el descubrimiento de un foco indigenista en Temuco, de un grupo de personas que en torno a la Escuela de Servicio Social y al Museo Araucano, se preocupan, estudian, investigan y laboran directamente en las zonas interesadas para lograr que sea un hecho el mejoramiento de esos 150,000 Mapuches.

Ojalá que la Escuela de Servicio Social de Temuco, sus dirigentes y sus alumnos, estén representados en el II Congreso Indigenista Interamericano que va a celebrarse próximamente en Cuzco, Perú, y podamos de este modo oír directamente sus experiencias y aprender de sus conclusiones.

Juan Comas





Indios del Norte de Ontario reuniéndose en un pequeño puerto comercial. Canadá.—*Foto.: Dept. of Mines and Resources de Canadá.*